الامامة والخلافة

وشبهة الفصل بينهما

دراسة نقدية تحليلية حول ما أثير مؤخراً
من دعوى الفصل بين مقام الامامة الدينية
والزعامة الدنيويه للامام علي عليه السلام

بقلم
أياد المنصوري




بسم الله الرحمن الرحيم



الإمامة والخلافة
وشبهة الفصل بينهما

دراسة نقدية تحليلية حول ما أثير مؤخراً من دعوى الفصل

بين مقام الإمامة الدينية ومقام الزعامة الدنيوية للإمام علي (ع)

بقلم
أياد المنصوري



مؤسسة السيدة المعصومة

للطباعة والنشر

اسم الكتاب: الإمامة والخلافة

المؤلف: الشيخ أياد المنصوري

الكميّة: ٢٠٠٠

الطبعة: الأولى / ١٥ شعبان / ١٤٢٦ﻫ.ق

طباعة: مطبعة ثامن الحجج عليه السلام

سعر: ١٢٠٠ تومان

شابک ١ ـ ١٩ ـ ٦١٩٧ ـ ٩٦٤

ايران / قم / صندوق البريد: ٣٩٣٩

تلفن هاتف: ٧٢٣٣٦٣٥ ـ ٠٢٥١ / ٠٩١٢١٥٣٠٣٧٤

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

تعتبر مسألة الإمامة والخلافة من أهم المسائل التي أثير حولها الجدل والخلاف بين المسلمين، والتي بدأت جذورها منذ اللحظة الأولى لوفاة النبي ﷺ، إن لم نقل إنها ابتدأت قبل ذلك الوقت بثلاثة أشهر تقريباً، عندما أعلن النبي ﷺ في يوم الغدير مقالته المعروفة لدى جميع المسلمين قديماً وحديثاً: «من كنتُ مولاه فهذا علي مولاه»، فمن ذلك الحين اختلف المسلمون إلى فرقتين رئيستين: أحدهما تؤمن بتنصيب الإمام علي عليه السلام إماماً وخليفة من قبل الله سبحانه وتعالى للمسلمين كافة، والأخرى ترى أن النبي ﷺ مات ولم يوص لأحدٍ من بعده ليتولى إمامة المسلمين وقيادتهم، الأمر الذي يقتضي- بطبيعة الحال- أن يختار المسلمون إماماً وخليفة لهم؛ إما على أساس البيعة أو على أساس الشورى أو غير ذلك من الطرق والوسائل الأخرى.

ومن الواضح أن طبيعة هذا الخلاف ومدى أهمية هذه المسألة اقتضى أن تكثر البحوث حولها قديماً وحديثاً من خلال محاولة كل طرف التأسيس لنظريته تارة والرد على الطرف الآخر تارة أخرى.

ونحن في هذا البحث لا نريد أن نركز على ذلك الخلاف، وإنما نريد أن نبحث هذه المسألة في إطار المنظومة الفكرية للملتزمين بنظرية النصّ والتنصيب، وبلحاظ جهة أخرى غير الجهة التي تقدمت الإشارة إليها في بداية الأمر، وذلك من خلال ما يثار أحياناً من دعوى الفصل بين مقام الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام وبين مقام الخلافة والزعامة الدنيوية، والقول بأن غاية ما تدل عليه النصوص الشرعية-كحديث الغدير وغيره- هو تنصيب الإمام علي عليه السلام وتبوّءه للمقام الأول دون الثاني.

ومما تجدر الإشارة إليه في المقام هو: إنّ فكرة التفريق بين مقام الإمامة والخلافة والفصل بينهما لم يكن له عين أو أثر يذكر في عهد المسلمين في ذلك الوقت، سواء كان على مستوى أفعالهم وسلوكياتهم أم على مستوى أقوالهم

وتعبيراتهم، بل إنّهم كانوا يبايعون الشخص على أساس أنه الإمام في جميع الأمور، من دون فرق بين ما يرتبط منها بالدين أو ما هو مرتبط منها بالدنيا. كما أن المفهوم من الإمام عندهم هو نفس المفهوم من الخليفة. وهذا واضح لمن رجع إلى أقوالهم وتعبيراتهم الصادرة بهذا الخصوص، فإنّهم يعبرون عن هذا الأمر بالإمام تارة وبالخليفة تارة أخرى، ولم يشيروا في يوم من الأيام إلى ما يكشف عن التغاير بينهما. واستمر الحال في التعامل مع هذه المفردة على هذا المنوال إلى أن برزت مؤخراً بعض الأفكار التي جعلت من الإمامة والخلافة أمرين متغايرين مفهوماً ووظيفةً، إذ فسرت الإمامة بقيادة الأمة على مستوى الأمور الدينية فقط، وفسرت الخلافة بقيادة الأمة على مستوى الأمور الدنيوية، وأن وظيفة المتصدي لمقام الإمامة هو مجرد هداية الناس من خلال الإرشاد والتبليغ للأحكام الإلهية ولا يتعدى دوره أكثر من ذلك، بل قالوا بأنه لا يحق له التعدي أصلاً. أما وظيفة الخليفة فهي إدارة شؤون الناس الدنيوية من خلال تنظيم أمورهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وما إلى ذلك من الأمور الدنيوية الأخرى.

ومنشأ هذه الفكرة يعود في واقعه إلى ما يسمى بـ(نظرية الفصل بين الدين والدولة) والتي يصطلح عليها في الثقافة السائدة بالعلمانية.

ومن المعلوم أنّ هذه الفكرة لم تعد بالفكرة الجديدة، ولا هي بالجديرة بالاهتمام أصلاً. نعم الجديد فيها - الذي نريد أن نركز عليه في هذا البحث هو مسألة التأصيل لهذه الفكرة من خلال نفس النظرية الدينية، بعدما كانت تعتمد في تأصيلها على ما هو خارج عن إطار المنظومة الدينية، بمعنى أن يجعل من الدين وتشريعاته وكيفية النظر إليه منطلقاً رئيساً للتركيز على هذه الفكرة. وهذا ما ظهر جلياً في صفحات كتاب: (خلافة الإمام علي عليه السلام بالنص أم بالنصب) للسيد أحمد القبانجي، حيث إنه في الوقت الذي قرر فيه أن يبحث هذه الفكرة من وجهة نظر تاريخية، ومن خلال النصوص الشرعية نجده قد تعامل مع تلك النصوص والوقائع التاريخية بذهنية انطلقت في واقعها من التبني المسبق لما يسمى بـ (نظرية الفصل بين الدين

والدولة)، الأمر الذي يوهم القارئ الكريم بأن ذلك الواقع التاريخي وتلك النصوص الشرعية هي الدليل على تلك النظرية، مع أنّ المتأمّل في ما طرحه الكاتب من أفكار وآراء، وكيفية تعامله مع تلك النصوص، وما رتبه من نتائج على وفق المعطيات التاريخية التي ذكرها؛ يجد بوضوح أن الكاتب جعل من تلك النظرية دليلاً على دعوى عدم دلالة تلك النصوص الشرعية على مقام الخلافة، ومنطلقاً لقراءة الوقائع التاريخية وتحليلها!

ونظراً لما قدمناه، ولأجل إيقاف القارئ على حقيقة الأمر في ما طرحه الكاتب سوف يتم التركيز في هذا البحث على أهم المنطلقات التي اعتمدها الكاتب في معالجته للفكرة المطروحة، بدءاً بما يدعى من دور الفطرة في تشخيص وتحديد من له الحق في تعيين الخليفة أو الحاكم، ومروراً بما يدعى من تقاطع بين الدين والدولة وضرورة الفصل بينهما، وانتهاءً بما طرحه الكاتب من أسئلة واستفهامات حول أمر الخلافة بعد النبي ﷺ.

وقبل ذلك كله سوف نقوم بتقييم المنهج الذي اعتمده الكاتب في بحثه، ثم نستعرض ملخصاً لما طرحه الكاتب في كتابه من آراء وأفكار حول تلك الفكرة.

كما سوف نتناول ما ورد في الكتاب المشار إليه من أفكار وآراء بالنقد والتحليل. ونقوم بدراستها بما هي آراء وأفكار بقطع النظر عمّن يتبنّاها أو يلتزم بها، مراعين في ذلك- قدر الإمكان- الموضوعية والأساليب العلمية الصحيحة التي ينبغي استخدامها في البحث العلمي عند معالجة الأفكار والموضوعات.

أياد المنصوري

محرم الحرام ١٤٢٦ هجرية

تنظيم الكتاب

في مدخل وفصول وخاتمة

المدخل: نبيّن فيه الفكرة التي طرحها المؤلف في كتابه المشار إليه سلفاً مع تقييم منهجه.

الفصول: نبيّن فيها:

أولاً: خلاصة ما طرحه صاحب الشبهة من آراء وأفكار والتقييم الإجمالي لها.

وثانياً: الجذور الرئيسية التي انطلق منها المؤلف ومحاولة دراستها دراسة تحليلية وموضوعية.

وثالثاً: تحقيق الحال في الأسئلة والاستفهامات التي أثارها حول ذلك.

الخاتمة: نبيّن فيها أهم النتائج التي تم التوصّل إليها خلال البحث.

مدخل البحث
بيان الفكرة المطروحة
وتقييم المنهج المعتمد لدى صاحب الشبهة

أولاً: في بيان الفكرة التي طرحها صاحب الشبهة

قبل الدخول في مناقشة ما طرحه الكاتب من أفكار وآراء في كتابه المعنون بـ(الخلافة لأمة على النص أم بالنصب ؟) ينبغي معرفة الفكرة التي انطلق بحثه منها.

إنّ الفكرة التي حاول الكاتب أن يسلط الضوء عليها في كتابه هي مسألة الخلافة بمعنى الحكومة بعد النبي ﷺ، أو ما اصطلح عليه الكاتب بـ(الإمامة الدنيوية) في مقابل الإمامة الدينية. ومحل البحث حول هذه الفكرة هو: هل أن تعيين الخليفة بعد النبي ﷺ حق للناس ولا علاقة لله سبحانه وتعالى به، أم أنه حق لله سبحانه وتعالى وليس للناس فيه أي اختيار؟

وقد فصّل الكاتب بالنسبة إلى هذا الأمر بين الإمامة الدينية والإمامة الدنيوية، وجزم بأن الأولى منصب إلهي لا يثبت لأي شخص إلاّ بالنص والتعيين، بخلاف الثانية فهي من حق الناس أنفسهم ولا تثبت لأحد إلا بالبيعة واختيار الناس أنفسهم.

كما التزم- أيضاً- بدلالة النصوص المستفيضة والقطعية على المنصب الأول للإمام علي عليه السلام، وأما المنصب الثاني فهو يثبت للإمام علي عليه السلام بالملازمة العقلية فحسب، وعليه لو دلت النصوص عليه فهي إنما تدل على مجرد الترشيح لا النصب، وعلى الناس اختيار ما يرونه صلاحاً لهم[1].

وادعى الكاتب- أيضاً- أن لدى الشيعة الإمامية في هذا الموضوع نظريتين

---

(1) سيأتي منا الاشارة إلى التفسير الذي طرحه الكاتب لبيان معنى الملازمة العقلية في المقام فانتظر

الأولى: تقوم على أساس أن الأئمة المعصومين (ع) منصوبون نصب إلهي لمقام لإمامه في الدين والدنيا وحالهم في ذلك حال النبي (ص)

والثانية: تقوم على أساس الفصل بين المقامين، فمقام الإمامة الدينيه ثبت لهم بالنصّ والتنصيب، للنصوص الكثيره الدالة على ذلك بالدلالة المطابقية، وأما مقام الزعامة الدنيوية فهو ثابت لهم بالملازمة العقلية.

وقد صطلح الكاتب على النظرية الأولى بالنظريه (أ)، وعلى الثانيه بالنظريه (ب)، ودعى أنّ النظريه الأولى تواجه إشكالات يصعب على تلك النظرية الإجابة عنها بشكل واضح، بخلاف النظرية الثانية فإنه بإمكانها الإجابة على كل تلك الإشكالات وبشكل مقبول ومعقول.

هذه هي- بشكل اجمالي- الفكره التي طرحها الكاتب وسلّط الضوء عليها.

ثانياً: تقييم المنهج الذي اعتمده صاحب الشبهة

قبل التعرض إلى المنهج الذي اعتمده الكاتب ومحاولة تقييمه، لابد من بيان الأسس التي ينبغي مراعاتها عند البحث في أي موضوع من الموضوعات حتى نتمكن الباحث من الوصول إلى نتائج علميه وموضوعيه. ومن خلال عرض هذه الأسس سوف تتضح بجلاء حقيقة الحال في المنهجية التي اعتمدها الكاتب في بحثه.

الأسس التي ينبغي اعتمادها في البحث العلمي:

إنّ من أهم الأسس التي ينبغي على الباحث مراعاتها في البحث العلمي والموضوعي حتى يتمكن من الوصول إلى نتائج موضوعية صحيحة هي ما يلي:

الأمر الأول: أن تكون الأدوات المعرفية المستخدمة في معالجة هذه الفكره أو تلك منسجمة ومتناسبه مع طبيعة الفكرة المبحوث عنها، لوضوح أن لكل فكرة من الأفكار أو موضوع من الموضوعات أدواته الخاصة به، فالفكرة التي تتخذ الطابع العقلي يسعى بحثها من خلال الأدوات العقلية، كالبحث عن اشتراط العصمه في النبي (ع) أو عدم اشتراطها لا يمكن معرفة حقيقة الحال فيه إلا من خلال البراهين

لنفيه، كما أن الفكرة التي تتخذ الطابع التاريخي بعد الفراغ عن إمكانها ينبغي بحثها ضمن المعطيات التاريخية. فالبحث عن حصول الواقعة المعينة أو عدم حصولها يتم من خلال دراسة الوقائع التاريخية لمعرفة تحققها من عدمه.

الأمر الثاني: تشخيص طبيعة الموضوع أو الفكرة المبحوث عنها، حتى يتسنى للباحث مراعاة الأسبقية التي يقتضيها السير العلمي والموضوعي للبحث عن تلك الفكرة، فإنّ بعض الأفكار أو الموضوعات يمكن بحثها من جهات عديدة، ويكون بين تلك الجهات طولية من حيث التسلسل الطبيعي للبحث. وعليه فالبحث عن ثبوت شيء ووقوعه أو عدم وقوعه لا يتم إلا بعد الفراغ عن إمكانه، فالبحث- مثلاً- عن الخلافة بعد النبي ﷺ وهل هي ثابتة بالنصّ أم بالاختيار لا يمكن أن ينتهي إلى نتيجة موضوعية ما لم يقع البحث أولاً عن إمكانية كلا الأمرين من الناحية النظرية والثبوتية، فعدم مراعاة الأسبقية في ترتب البحث عن هذه الفكرة أو تلك يحول غالباً دون الوصول إلى نتائج موضوعية

الأمر الثالث : تشخيص الغاية والهدف الذي ينشده الباحث من وراء البحث عن تلك الفكرة، لأنّ البحث عن أي فكرة لابد أن يكون لغاية وهدف، وهذا الهدف تارة يكون بمستوى إبطال قول أو نظرية تتعلق بذلك الموضوع أو تلك الفكرة، وأخرى يكون الهدف أعمق من ذلك؛ إذ يتمثّل في الوقوف على حقيقة الحال في تلك الفكرة واستكشاف ما هو الحق والصواب فيها، وعلى الأول يكفي للباحث مجرد إبطال أدلة تلك النظرية، ولكنه على الثاني يكون بحاجة - مضافاً إلى ما تقدم - إلى أن يقيم الدليل على ما يعتقد أنه النظرية الصحيحة؛ لأن مجرد التمكن من إبطال ما يساق من أدلة على نظرية معينة لا يعني بالضرورة عدم صحة تلك النظرية وأن غيرها هو الصحيح.

الأمر الرابع : أن يتحرك الباحث وفق ذهنية وعقلية حيادية تجاه ما يمكن أن يصل إليه البحث من نتائج. بمعنى أن يكون خالي الذهن من أي تبنٍ مسبق تجاه

النتيجة أو تلك، لا أن يجعل الباحث نصب عينيه النتيجة مسبقاً ثم يحاول الاستدلال عليها بشتى الوجوه والوسائل؛ فإن ذلك سوف يؤثر - ومن دون أن يشعر الباحث أحياناً - تأثيراً كبيراً في كيفية التعامل مع الأدوات التي يستخدمها في البحث من جهة والمادة التي تطرح على بساط البحث من جهة أخرى، الأمر الذي يحول غالباً دون الوصول إلى نتائج موضوعية وعلمية.

الأمر الخامس: أن يكون الميزان والمقياس الذي يتم على أساسه تقييم الفكرة أو الموضوع، ميزاناً ومقياساً ثابتاً في جميع المراحل التي تمر بها الفكرة أو الموضوع مع فرض توفر جميع الشروط الموضوعية لها، وإلا لكان ذلك من الكيل بمكيالين، وهذا يبعد عن سلوك البحث العلمي والموضوعي. فمثلاً لو كان الواقع الخارجي مقياساً لتقييم هذه الفكرة أو تلك فينبغي أن يكون هو المقياس أيضاً في ما يماثل تلك الفكرة، فإذا فرض مثلاً أن استبعاد انحراف زيد لأجل إيمانه وتقواه قرينة على عدم صحة ما ينسب إليه من شرب الخمر فهو أيضاً قرينة على عدم صحة ما ينسب إليه من الزنا، فإن مثل ذلك المنشأ للاستبعاد تكون نسبته إلى كل ما يوجب الانحراف على حد سواء.

هذه هي أهم الأسس العامة التي ينبغي مراعاتها في البحث عن أي موضوع من موضوعات، كما أن هناك أسساً خاصة ترتبط بهذه الفكرة أو تلك وتختلف باختلاف الأفكار أو الموضوعات المطروحة للبحث.

تقييم منهج صاحب الشبهة على ضوء تلك الأسس:

ولو عدنا إلى المنهجية التي اعتمدها الكاتب في موضوع الخلافة لوجدنا أنها تفتقر إلى أغلب هذه الأسس إن لم نقل جميعها، وهذا ما نبينه في النقاط التالية:

الأولى: عدم مراعاة الأسبقية التي يقتضيها البحث العلمي

إن الباحث في الوقت الذي قال: «وهذه المسألة تبحث في علم الحقوق والسياسة والكلام والفقه كل من زاويته الخاصة، وهو بحث عميق ومتشعب لا نريد الخوض فيه الآن، بل نريد بحث هذه المسألة من زاوية تاريخية» نجده قد أخفق في مراعاة

لأسفيه التي يقتضيها السير العلمي في البحث، فإن البحث عن الخلافه والحكومه من وجهه نظر تاريخيه ومدى دلالة النصوص عليها يأتي في مرتبه متأخرة عن البحث عن أن مسألة الخلافة هل يمكن أن تكون بالنص ام لابد من كونها بالاختيار؟!

إذ ما لم يتم تحديد الموقف من ذلك - أولاً- يصبح البحث عن مدى دلالة النص على مقام الخلافة أو عدم دلالته أمراً عقيماً!

والكاتب وإن كان قد تعرض لهذه المسألة- أيضاً- في السؤال السادس من الأسئلة التي طرحها كان ينبغي عليه أن يبحث هذه النقطة قبل الشروع في النصوص الشرعية وتحقيق الحال في مدى دلالتها على ذلك، الأمر الذي جعله يتعامل مع النصوص الشرعية بشكل بعيد عن الموضوعيه.

الثانية: اعتماد اسلوب الانتقاء العشوائي

عدم مراعاة الكاتب لشروط البحث التاريخي والتحليل الموضوعي والعلمي، لوضوح أنّ الوقائع التاريخية لا يمكن دراستها بشكل منفصل عن بقية المعطيات الأخرى في الواقع التاريخي، فعلى سبيل المثال عندما تكلم عن الأنصار ذكر أنهم ضحوا بالغالي والنفيس في سبيل الإسلام . ولسنا نجد في تاريخ صدر الإسلام أنهم كانوا يخالفون أمر الرسولﷺ إلى هذه الدرجة، ولم يكونوا يحملون العداء لعليعليه السلام، مع أن المراجع للتاريخ الإسلامي يجد أنه يشهد بخلاف ذلك. أو على الأقل يوجد فيه ما يعارض ما قاله الكاتب بشأنهم، اذ يشهد التاريخ بشده عداء المسلمين في ذلك الوقت لعلي بن أبي طالبعليه السلام وبغضهم له، وكثرة المنافقين الموجودين في ما بينهم، وهذا لم يكن مختصاً بالمهاجرين فقط بل يشمل حتى الأنصار أيضاً، فإنّ بغض بعض الأنصار لعلي بن أبي طالبعليه السلام مما شهد به الأنصار أنفسهم وكذلك نجد أن الكاتب قد رجع لتأييد مطلبه إلى ابن أبي الحديد المعتزلي الذي لا يتوقع منه أن يقول في هذا الأمر أكثر مما قاله، وإلا فلا معنى لأن يكون

معتزلياً كما هو واضح، وقد ترك ما قاله علماء الشيعة جميعاً في هذا الأمر.

ثم إنه كان على الكاتب- لكي يكون موضوعياً ومنصفاً- أن يرجع بنفسه إلى ما نقله ابن أبي الحديد بدلاً من أن يعتمد على رأيه في ما نقله، فإنّ الواقعة التي نقلها جاء فيها أن الإمام علي عليه السلام قد وصف هؤلاء القوم بأنهم ظالمون له، وأنه لأحق بهذا الأمر منهم، وقد خاطبهم بأنهم قد أخرجوا سلطان محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومكنه عن داره وبيته، ودفعوا أهله عن مقامهم فعلى الباحث الموضوعي أن يدرس الواقعة ضمن جميع المعطيات التاريخية وما يرتبط بها من أفعال أو أقوال، لا أن يفتح أحد عينيه ويتعمد إغماض العين الأخرى.

كما أن الكاتب في الوقت الذي نراه يرجع إلى نهج البلاغة ليستدل به على مطلبه ويعتبره مؤيداً للنظرية (ب) بما ورد عن الإمام علي عليه السلام بقوله: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد، وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضى» قد تغافل عما يصلح أن يكون مؤيداً للنظرية (أ)، فقد جاء فيه أن الإمام علي عليه السلام قال: «أما والله فقد تقمصها فلان، وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى، ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليّ الطير... فصبرت وفي العين قذى، وفي الحلق شجا، أرى تراثي نهباً حتى مضى الأول لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده»[1]

وقال- أيضاً- : «فإنه لما قبض الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، قلنا: نحن أهله وورثته وعترته وأولياؤه دون الناس، لا ينازعنا سلطانه أحد، ولا يطمع في حقنا طامع، إذ نبرى لنا قومنا فغصبونا سلطان نبينا، فصارت الإمرة لغيرنا وصرنا سوقة، يطمع فينا الضعيف، ويتعزز علينا الذليل، فبكت الأعين منا لذلك، وخشيت الصدور، وجزعت النفوس، وأيم الله لولا مخافة الفرقة بين المسلمين، وأن يعود الكفر، ويبور الدين، لكنا على

---

(١) نهج البلاغة ج ١ ص ٣٠، الخطبة ٣.

غير ما كنا نهم عليه»[١]، وقال- أيضاً- «إن الله لما قبض نبيه استأثرت علينا قريش بالأمر، ودفعتنا عن حق نحن أحق به من الناس كافة، فرأيت أن الصبر على ذلك أفضل من تفريق كلمة المسلمين، وسفك دمائهم. والناس حديثو عهد بالإسلام»[٢]

وإذا فرض التعارض بين الموقفين فإما أن نسقطهما معاً من ناحية الاستدلال وإما أن نجمع بينهما بالنحو الذي يمكن معه توجيه دلالة أحدهما على طبق الموقف الآخر. وليس من الموضوعية في شيء أن نأخذ منها ما ينسجم مع ما نريده ونترك ما لا ينسجم معه، ومن المعلوم أن الترجيح يكون لصالح الموقف الثاني لا الأول؛ وذلك لأن القول الأول لا يصلح لتأييد النظرية(ب). لأن هذا القول قد صدر من الإمام علي عليه السلام في أيام خلافته، وكان يريد به مجرد إلزام من عارض من القوم على بيعته أمثال معاوية ومن كان معه من الطلقاء في الشام بعد أن بايعه أغلب المسلمين في ذلك الوقت، فأجاب معاوية على طبق المنهج الذي وصلوا إلى الخلافة عن طريقه، وهو مبدأ الانتخاب والبيعة، فطبق عليهم قاعدتهم التي نترمو بها ووصلوا من خلالها إلى سدة الحكم، وعليه فلا يكون نافعاً لإثبات ما أراد الكاتب الوصول إليه خصوصاً مع معارضته بما يدل بصراحة على غصب الخلافة وبطلان مبدأ البيعة.

الثالثة: عدم تناسب الهدف المصرّح به مع واقع البحث

لقد ادعى الكاتب أنه يريد الوقوف على حقيقة الحال كما ذكر ذلك في مقدمة كتابه: «لم يكن هدفي من تأليف هذا الكتاب هو التأليف بين الشيعة و السنة، بل الغرض هو قول الحق واستكشاف الحقيقة».

وهذا يقتضي منه- لكي يكون موضوعياً وفقاً لما قدمناه من الأسس- أن يعمل أولاً على إبطال أدلة النظرية الأولى والتي اصطلح عليها بالنظرية (أ). ثم بعد ذلك

---

(١) نهج البلاغة ص ١٠٢ رقم الخطبة ٧٤.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ج ١، ص ٣٠٨.

يستدل على النظرية الثانية التي اصطلح عليها بالنظرية (ب). والحال أن الكاتب لم يسلك هذا المنهج، ولم يقدم شيئاً سوى طرح احتمال في مقابل ما يراه احتمالاً آخر في المسألة بحسب نظره، إذ قال: «ومن المعلوم أن كل فرضية أو نظرية يمكنها تقديم أجوبة وحلول مقنعة للأسئلة، والإشكالات المطروحة تكون هي الأفضل والأولى في دائرة الاختيار، وهذا لا يعني أن الأولى باطلة تماماً».

الرابعة: الخطأ في تطبيق المنهج العلمي في الدراسات التاريخية

إن الكاتب في الوقت الذي قال :«ومعلوم أن الدراسات التاريخية تعتمد على تجميع القرائن وزيادة الاحتمالات للخروج بنتيجة معقولة، وليست كالدراسات المنطقية أو الرياضية التي تعتمد على الدليل القطعي في وصولها إلى النتيجة. وهذا ما نرومه في بحثنا هذا من خلال استقصاء الشواهد والقرائن لا أكثر» نجده قد أخفق في تطبيق هذه القاعدة السليمة، فإنّ أغلب ما ذكره من قرائن وشواهد إن لم تكن جميعها لا تصلح للقرينية فضلاً عن دعوى كونها قرينة، لأن تلك الشواهد التي ذكرها لو فرض كونها صالحة لإبطال النظرية (أ)، فهي في نفس الوقت صالحة لإبطال النظرية (ب) أيضاً، لأنها لو كانت صالحة لنفي مقام الخلافة فهي صالحة لنفي مقام الإمامة الدينية- أيضاً- كما هو واضح. فلو كان استبعاد انحراف الأنصار قرينة على عدم دلالة النصوص على مقام الخلافة فليكن ذلك قرينة على عدم دلالتها على مقام الإمامة أيضاً؛ لأن مخالفة النصّ بلحاظ الإمامة الدينية انحراف أيضاً، بل هي أشد من الأولى، والحال أن دلالة النصّ على مقام الإمامة الدينية مسلمة لدى الكاتب، وأنّ مخالفتهم للنصّ بلحاظ هذه الدلالة مسلمة أيضاً، إذ لم يعهد منهم أنهم كانوا يرجعون إلى الإمام علي عليه السلام في الأمور الدينية، بل كانوا يعتبرونه- من هذه الناحية- كأحدهم لو كانوا أصلاً يفكرون بالرجوع إليه.

ثم إنّ مبدأ تجميع القرائن الاحتمالية يعتمد على افتراض وجود عدد معين من القرائن لصالح صدق تلك القضية من جهة، وكونها ثابتة في عرض واحد من جهة

أخرى، بمعنى أن لا يكون ثبوت بعض القرائن متوقفاً على ثبوت البعض الآخر منها بحيث تكون بينها طولية، فإنه لو كان ثبوت بعض تلك القرائن ناتجاً عن ثبوت البعض الآخر ومتفرعاً على الإيمان به لأدّى ذلك إلى سقوط ذلك البعض من الحساب، الأمر الذي يعني أن بعض ما فرض كونه قرينة لم يكن هي واقعه كذلك.

فلو أن شخصاً مّا قد أخبر عن واقعة معينه و أخبر آخر عنها بواسطة إخبار الأول، أي في طول إخباره وليس بصورة مباشرة لما صح القول بأنّ هناك خبرين على صدق تلك الواقعة، بل في الحقيقه لم يكن هناك إلا خبرٌ واحدٌ فقط، وهو إخبار الشخص الأول عنها

بينما الكاتب في الوقت الذي أدعى أن استبعاد انحراف الأنصار قرينه على عدم ثبوت مقام الخلافه للإمام علي عليه السلام بالنصّ اعتبر أيضاً أن استبعاد تهاونه باستلام مقاليد الخلافه قرينة أخرى، والحال أنّ افتراض تهاونه أصلاً يعتمد على افتراض عدم انحراف الأنصار؛ لأنّ التهاون لا يصدق إلا إذا فرض توفر الظروف الموضوعيه لإمكان التخطيط وجمع الأتباع والأنصار للتهيء لاستلام مقاليد الخلافه حتى يمكن القول بأن عدم التخطيط تهاون. ومن المعلوم أن التمكن من جمع الأتباع والأنصار يقتضي وجودهم في ذلك الوقت، وهذا يعني افتراض كونهم مهيئين فعلا لدعم الإمام علي عليه السلام في قبال المهاجرين، وهذا يعني أن عدم التخطيط مع افتراض انحراف الأنصار لا يعد تهاوناً، فإن استبعاد انحراف الأنصار هو الموجب لكون عدم التخطيط تهاوناً، وإلاّ فلو فرض انحراف الأنصار ولم يستبعد مثل هذا الفرض. أمكن القول بعدم تهاون الإمام علي عليه السلام؛ لأن صدق التهاون بعدم التخطيط هو فرع إمكانية التخطيط ووجود الأنصار، وعليه فإن اعتبار عدم التخطيط قرينة إنما يتم على تقدير كون الأولى قرينة، وعليه فالقرينة هنا واحدة وليست قرينتين كما توهم الكاتب

كما أن جعل عدم وجود نظرية قرآنية للخلافه والحكومة قرينه على ترك الأمر للناس أنفسهم، وبالتالي عدم ثبوت هذا المنصب للإمام علي عليه السلام بالنص متفرع على

عدم دلالة النص على هذا المنصب، وإلا فلو دل النصّ الشرعي على ذلك كفى لتحصيل النظرية الإسلامية في الحكومة من حكومة النبي ﷺ نفسه وحكومة المعصوم عليه السلام من بعده؛ لأنها حكومة إسلامية بحسب الفرض، وكل ما يتخذه المعصوم فيها من مواقف سياسية واجتماعية وقضائية ووسائل تنفيذية وإدارية يعتبر من السنة. وليس كل ما يتعلق بالشريعة قد بينت تفاصيله في القرآن الكريم؛ لوضوح أن عدة من النظريات الإسلامية تم الاطلاع على تفاصيلها من السنة الشريفة.

مضافاً إلى أن جعل الكاتب عدم دلالة حديث الغدير على مقام الخلافة للإمام علي عليه السلام قرينة على مدّعاه إنما هو متفرع على استبعاده انحراف الأنصار ومخالفتهم للنصّ، وإلا فلو لم يلتزم الكاتب بهذا الاستبعاد فما المانع من الالتزام بدلالته على مقام الخلافة. والحال أن الكاتب لم يبيّن لنا وجهاً لتخصيص الحديث المذكور بالإمامة الدينية سوى هذا الاستبعاد وغيره مما هو مرتبط بهذه القرينة أو تلك.

ومن يدقق في القرائن التي ذكرها الكاتب يجد أنّ بعضها يعود إلى البعض الآخر أو يتفرع عليه.

الخامسة: تحليل الواقع التاريخي على ضوء الإيمان المسبق بالنتيجة

إن الكاتب قد وضع النتيجة نصب عينيه وحكم على الموضوع الذي طرحه للبحث قبل أن يستعرض ما يمكن أن يكون دليلاً على مدّعاه، ولم يأت إلى الفكرة التي طرحها خالي الذهن، بل إنه تعامل مع الواقع التاريخي على أساس من التبني المسبق لهذه النتيجة. ويدل على ذلك أن الكاتب قد افتتح كتابه بالقول: «إن من أهم المسائل في دائرة الحقوق مسألة حق تقرير المصير أو حق الحكومة». فمسألة الخلافة عند الكاتب تعد من الحقوق التي لا تؤخذ من داخل دائرة الدين والنصوص الشرعية، وادعى الكاتب أن الفطرة قاضية بكون حق تعيين الحاكم هو للناس أنفسهم وليس لله سبحانه وتعالى سلبه منهم. ومن المعلوم أن الباحث إذا

سار في بحثه بهذه الذهنية فإنه سوف ينتهي إلى نتائج بعيده عنداً عن الموضوعية.

نعم، إذا تم إثبات هذه النتيجة بالدليل ثم بعد ذلك يأتي الباحث ليعضدها بالواقع التاريخي كمؤيد وشاهد فهذا لا بأس به، لأنه فرق واضح بين أن نجعل الواقع التاريخي دليلاً على النظرية وبين أن نجعله مؤيداً وشاهداً لها بعد ثبوتها بدليل سابق. ولكن أن الكاتب قد صرح بأنه بصدد تجميع القرائن التاريخيه لإثبات تلك النظريه، لا أن يجعله مجرّد شاهدٍ ومؤيدٍ.

الفصل الأول

خلاصة ما طرحه صاحب الشبهة

من آراء وأفكار والتقييم الإجمالي لها

قبل لدخول في قراءة ما أورده الكاتب في كتابه المعنون (خلافة لإمام علي عليه السلام بالنص أم بالنصب) من أفكار قراءة نقدية، وتحقيق الحال فيها، وبيان مدى تماميه النتائج التي توصّل إليها من خلال بحثه أو عدم تماميتها؛ لابد لنا قبل كل شيء عرض أهم الأمور التي طرحها بشكل مختصر ضمن مجموعه نقاط، ونقوم بتقييمها تقييماً إجمالياً، تاركين الخوض في تفاصيلها إلى البحوث اللاحقه من هذا لكتاب.

النقطة الأولى: هدف صاحب الشبهة من البحث

قال لكاتب في مقدمة كتابه ص٣: «لم يكن هدفي من تأليف هذا لكتاب هو لتأليف بين الشيعه والسنّة، أو تجسير العلاقه بين هاتين الطائفتين، بل لعرض هو قول لحق واستكشاف الحقيقة... وإذا كان أتباع الحق الأقلّين فهذا لا يعني أن أتباع لباطل هم الأكثرون».

التعليق: تنازل صاحب الشبهة عن الهدف المصرّح به

إن الكاتب في الوقت الذي أدّعى أن هدفه من تأليف الكتاب هو استكشاف الحق والوصول إلى الحقيقة نراه قد تنازل عن هذا الهدف من دون أن يشعر، وقرّر أن كل من يدعي أنه على حق في هذا المورد أو ذاك فهو مكابر. حيث قال في نفس الصفحه: «وبسبب هذه الحجب أخذ أكثر الناس من هذا صغث ومن ذاك صغث ليتخذونه ديناً ويعتنقونه مذهباً. وهذا حال جميع الأديان والمذاهب في

عالم نسبه له معاصره بدون استثناء، فلا يدعي بعد هذا أحد من الناس بأنه على دين الحق والمذهب الحق بجميع مفردات العقيدة إلاّ مكابر».

وهل إن الكاتب مشمول بما قرّره من مبدأ، أم هو خارج عنه ويكون ما يراه ويعتقده هو المقياس لكل حق وباطل ولكل خطأ وصواب؟

وما هو المقياس الذي جعله الكاتب لمعرفة الحق والباطل أو الخطأ والصواب والذي على أساسه حكم بأن جميع الأديان والمذاهب فيها من الحق وفيها من الباطل؟

وهل أنّ ذلك المقياس يخضع أيضاً لذلك المبدأ الذي قرّره؟

وهل أنّ نفس المبدأ الذي قرّره شامل لنفسه أيضاً؟!

هذه التساؤلات وغيرها لن يتسنى للكاتب أن يجيب عليها بالنحو الذي يطلب من الآخرين الالتزام بها، لأنه قد أخبرهم مسبقاً بأنّه لو قال هذا هو الحق أو الصواب فهو مكابر، إلاّ إذا اعتقد أنه خارج تخصصاً عن ذلك المبدأ!!

النقطة الثانية: حق الحكومة وحق تقرير المصير

ذكر الكاتب في الصفحة الخامسة من كتابه: «إنّ من أهم المسائل في دائرة الحقوق هي مسألة حق تقرير المصير أو حق الحكومة، فهل تثبت هذه الحقوق بنفسه ونحوه، أو بالعقد الاجتماعي، أو تكون مشروعية الحكومة بالحق الإلهي كما هو الحال في التصوّر المسيحي في العصور الوسطى، وكذلك لدى الغالبية من المسلمين من زمن الخلفاء وإلى يومنا هذا؟!».

ومن المعلوم - والكلام للكاتب - أن الجواب عن هذا التساؤل لا ينبغي أن يؤخذ من داخل دائرة النصوص الشرعية؛ لأنه من مقولة الحقوق، والحقوق تؤخذ في كينونتها من العقل الفطري لا من الدين.

وقد ادعى الكاتب أن الفطرة قاضية بأن حق تعيين واختيار الخليفة بعد النبي ﷺ هو للناس أنفسهم، ولا علاقة لله سبحانه بذلك!

التعليق: عدم الدقة في تحديد المفاهيم

ويلاحظ على هذه النقطة أمران:

الأول: حق الحكومة فرد من أفراد حق تقرير المصير

إنّ الكاتب قد جعل من مفهوم (حق تقرير المصير) مفهوماً مساوياً لمفهوم (حق الحكومة)، وهذا بعيد عن الدقة والموضوعية؛ وذلك لأن النسبة بينهما نسبة الكلي إلى أفراده والطبيعي إلى مصاديقه، فإن حق الحكومة أو بالأحرى حق تعيين الحاكم أو اختياره يمثل فرداً من أفراد حق تقرير المصير، فالنسبة بينهما إذن هي نسبة العموم المطلق.

الثاني: الخلط بين حق الحكومة وحق تعيين الحاكم

إن الكاتب قد خلط بين حق الحكومة الذي يعني ضرورة وجود حكومة تدير أمور المجتمع أو البلاد وبين حق تعيين الحاكم الذي يعني من له الحق في اختيار الحاكم وتعيينه، وهل هو الناس أنفسهم أم الله سبحانه ؟ فإن أحدهما غير الآخر كما هو واضح. فالنسبة بينهما من قبيل النسبة بين حق السكن وحق اختيار المسكن

النقطة الثالثة: سبب اختلاف المسلمين إلى سنة وشيعة

ادعى الكاتب ص٥ : إنّ محور اختلاف المسلمين وانشعابهم إلى فرقتين: شيعة وسنة إنما هو بسبب اختلافهم في أن الخلافة بم تتحقق: بالنص كما يقول به الشيعة أو بالانتخاب والشورى كما يقول به أهل السنة ؟

التعليق: الاختلاف بين الفريقين في وجود النصّ وعدمه

إن الملاحظ في هذه النقطة أن الكاتب جعل محور الخلاف بين السنة والشيعة والسبب في انقسامهم إلى هاتين الطائفتين هو اختلافهم في أن الإمامة بم تتحقق: بالنصّ أم بالانتخاب والشورى، والحال أن الأمر ليس كذلك قطعاً؛ لأن هذا الكلام يعني أن الخلاف بين الفريقين ينصب على أن الإمامة هل تتحقق بالنص أم لا، وكأن الخلاف بينهم في أمر ثبوتي وفي عالم الإمكان. والحال أن هذا مما لا يدعيه أهل السنة أصلاً؛ لأنهم لا يدعون أكثر من أن النبي ﷺ مات ولم يوص بذلك الأمر لأحد بعينه. وأما مسألة الشورى والانتخاب التي تدعيها أهل السنة فهي متفرعة على

دعوى عدم وجود النصّ من النبي ﷺ على أحد بعينه. لا أن النبي ﷺ لا يحق له النص! كيف وإن هناك من ألسنه من يدعي أن النبي ﷺ قد نصّ إما بصوره مبشره أو غير مباشرة على أبي بكر، ويدل على ما قلناه ما ذكره محي الدين النووي عند تعرضه لطرق التي تثبت بها الإمامه من الإجماع على جواز الاستخلاف حيث قال: «الطريق الثاني . استخلاف الإمام من قبل، وعهده إليه، كما عهد أبو بكر إلى عمر، وانعقد الإجماع على جوازه، والاستخلاف أن يعقد له في حياته الخلافة بعده»[1]. فإذا جوّزو لأبي بكر أن يستخلف فبالأولى تجويز ذلك للنبي ﷺ.

ويدل عليه- أيضاً- ما ذكره القرطبي حيث قال: «إذا سلم أن طريق وجوب الإمامه السمع، فخبرونا هل يجب من جهه السمع بالنصّ على الإمام من جهه الرسول ﷺ، أم من جهة اختيار أهل الحل والعقد له. أم بكمال خصال الأئمه فيه، ودعوّه مع ذلك إلى نفسه كاف فيه ؟ . فالجواب أن يقال : اختلف الناس في هذا الباب . فذهبت الإمامية وغيرها إلى أن الطريق الذي يعرف به الإمام هو النصّ من الرسول ﷺ ولا مدخل للاختيار فيه . وعندنا : النظر طريق إلى معرفه الإمام ، وإجماع أهل الاجتهاد طريق أيضا إليه . وهؤلاء الذين قالوا لا طريق إليه إلا النص بنوه على أصلهم أن القياس والرأي والاجتهاد باطل لا يعرف به شيء أصلا. وأبطلوا القياس أصلاً وفرعاً. ثم اختلفوا على ثلاث فرق: فرقة تدعي النصّ على أبي بكر، وفرقة تدعي النصّ على العباس، وفرقه تدعي النصّ على علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. والدليل على فقد النصّ وعدمه على إمام بعينه هو أنه صلى الله عليه وسلم لو فرض على الأمة طاعة إمام بعينه بحيث لا يجوز العدول عنه إلى غيره لعلم ذلك، لاستحالة تكليف الأمة بأسرها طاعة الله في غير معين، ولا سبيل لهم إلى لعلم بذلك التكليف»[2].

---

(١) روضة الطالبين (محيى الدين النووي) ج ٧ ،ص ٢٦٤

(٢) تفسير القرطبي ج ١ ،ص ٢٦٥

وهذا الكلام صريح في ما ذكرناه، نعم، الفرق بيننا وبينهم هو أننا نحصر الطريق إلى معرفة الإمام بالنصّ، وأما هم فيجوزونه بالطرق الأخرى التي ذكرها القرطبي في كلامه المتقدّم.

فالصحيح هو: إن الخلاف بين الفريقين يكمن في أن النبي ﷺ هل نصّ على الخليفة من بعده كما تقول به الشيعة أم أنّه ترك الأمر للأمة تختار من تشاء من أبنائها ليكون خليفة للمسلمين من بعد كما تقول به أهل السنّة، مع الالتزام بأن الإمامة ممكن أن تتحقق بالنص؟

والفرق بين ما طرحه الكاتب حول هذا الخلاف وبين ما طرحناه هو إنّ الأول يجعل النزاع والخلاف في إمكانية النصّ من النبي ﷺ على الخليفة من بعده وعدم إمكانية ذلك، وأنه هل يحق له ذلك أم لا، وأما الثاني فهو يجعل النزاع بين الطرفين في وجود النصّ على أحد بعينه وعدمه، بعد الفراغ عن حق النبي ﷺ في أن ينصّ على الخليفة من بعده.

النقطة الرابعة: نظريتان لدى الشيعة في مسألة الإمامة والخلافة

ذكر الكاتب ص٦ أن لدى الشيعة الإمامية حول هذه المسألة، أي: مسألة الخلافة، نظريتين:

الأولى: تقوم على أساس أن الأدلة الدالة على نصب الإمام علي عليه السلام إنّما تدل بالدلالة المطابقية على تعيينه لكلا المقامين: مقام الإمامة الدينية ومقام الزعامة الدنيوية، فهو إمام في أمور الدين والدنيا معاً، وقد اصطلح الكاتب على هذه النظرية: بـ (النظرية(أ)).

والثانية : تقوم على أساس الفصل بين مقام الإمامة الدينية ومقام الخلافة والزعامة الدنيوية، وأن الأدلة الدالة على النصب إنّما تدل بالدلالة المطابقية على الزعامة الدينية فحسب، وأما مقام الخلافة والزعامة الدنيوية فهو يثبت بالملازمة العقلية، أي: إن النصوص على إمامة الإمام علي عليه السلام - والكلام للكاتب - توصل

لمقام الإمامة الدينية، فيكون الإمام منصوباً من الله تعالى لهذا المقام، وأما بالنسبة لمقام الخلافة فحتى لو دلت النصوص عليه فإنّما تدل على مجرد الترشيح لا النصب، ويبقى الأمر متروكا للناس ليختاروا ما يرونه صلاحاً، وقد اصطلح الكاتب على هذه النظرية: بـ (النظرية(ب))

وادعى الكاتب بعد هذا التقسيم أن النظرية الثانية أكثر معقولية ومطابقة للواقع التاريخي للتراث الإسلامي، حيث قال ص١٤: « إننا إذا رأينا نظرية تستطيع أن تجيب بصورة أفضل عن هذه الإشكالات المطروحة مع المحافظة على قوة الدلالة، بل تشترك مع النظرية السائدة في مجال الاستدلال الكلامي والتاريخي فما علينا إلا الأخذ بالثانية»

التعليق: عدم صحة النتيجة التي فرّعها الكاتب على ذلك

إن الذي استفاده الكاتب من هذا التقسيم الذي طرحناه وبالأحرى ما فرّعه عليه هو أن هذه المقامات الثلاثة للإمام، أي: مقام الهداية، ومقام الإمامة في الدين، ومقام الخلافة والزعامة الدينية لا تشترك مع بعضها البعض، وإنّما كل مقام له مساحة خاصة به، وأنّ النصّ الذي يدل على المقام الأول أو الثاني لا يدل على المقام الثالث، بل حتى لو دلت النصوص عليه فإنّما تدل على مجرد الترشيح لا النصب .

وهذا الكلام في الواقع غريب جداً؛ وذلك لما يلي :

أولاً: تعدّد المقامات لا يقتضي ضرورة تعدّد الأدلة لإثباتها

إنّ كون الإمام له هذه المقامات الثلاثة لا يعني أن ذلك لا يثبت بدليل واحد ويحتاج كل منها إلى دليل خاص؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين كما هو واضح. بل يكفي لإثباتها جميعاً قيام الدليل على أحدها مع فرض وجود الملازمة بين هذه المقامات الثلاثة، وتداخلها مع بعضها البعض، فإن الدليل الدال على أحد المتلازمين دليل على الآخر، وعليه، فالدليل الدال على ثبوت مقام الإمامة الدينية

للإمام علي عليه السلام هو بنفسه دال على ثبوت مقام الخلافة، إلاّ اذا فرض عدم الملازمة بين المقامين ولكنه أوّل الكلام

ثانياً: تعدّد المقامات لا يقتضي ضرورة تعدّد من يقوم بها

إنّ الكاتب قد فهم من هذا التقسيم والتفصيل بين هذه المقامات الثلاثة هو التفصيل حتى بلحاظ المصداق ومن يقوم بهذه الأدوار، وهذا باطل قطعاً. بل المراد حتى عند من فصّل بين هذه المقامات هو التفصيل بلحاظ الدور الذي يقوم به الإمام المعصوم من ناحية، والمجال الذي يتعلق به كل دور من تلك الأدوار من ناحية أخرى. أما بالنسبة إلى من يقوم بهذه الأدوار فلا يوجد من يمنع عن تصدي الإمام لكل هذه الأدوار من ناحية، ولا من يدعي أن هذه الأدوار الثلاثة لم تثبت جميعها للإمام علي عليه السلام من ناحية أخرى إلاّ الكاتب نفسه.

ثالثاً: لا وجه للتأويل بعد فرض دلالة النصّ

إنه بعد أن فرض الكاتب دلالة النصوص على المقام الثالث، أعني مقام الزعامة الدنيوية فما هو السر وراء دعوى الكاتب أن هذا لا يعني سوى مجرد الترشيح لهذا المنصب، ولا يلزم على الناس القبول به، بل لهم أن يختاروا ما يرونه صلاحاً؟ فليس هذا إلاّ دعوى بأنّ هذا المقام ليس من حق الله سبحانه، وإنما هو من حق الناس أنفسهم، ومعه لا معنى للحديث عن دلالة النصّ كما هو واضح، وإلا فكيف حكم- بعد دلالة النصّ على المقام الثالث- أن هذا مجرد ترشيح لا نصب؟!

رابعاً: الخلاف بين النظريتين في كيفية الدلالة لا في أصلها

مضافاً إلى ذلك كله فإنّ الكاتب في الوقت الذي قرر الالتزام بالنظرية الثانية، حيث إنها ترى أن النصوص الشرعية تدل على منصب الإمامة بالدلالة المطابقية للنصّ وعلى مقام الخلافة بالملازمة العقلية، عاد- ومن دون أن يشعر- ليرفض هذه النظرية أيضاً، ويؤسس لنظرية ثالثة تقوم على أساس الفصل بين المقامين وعدم وجود الملازمة بينهما إذ قال ص١١: «إن النصوص على إمامة الإمام علي عليه السلام

تؤصل المقام الأول والثاني للإمام (مقام الهداية والإمامة الدينية)، فيكون الإمام منصوباً من الله في هذين المقامين. أما بالنسبة إلى المقام الثالث(مقام الخلافة) فحتى لو دلت النصوص عليه فإنما تدل على الترشيح لا النصب، فليس كل نصٍّ بالإمامة يعني النصب الإلهي للإمام في جميع المقامات، بل بعضها يدل على النصب الإلهي، وبعضها الآخر يدل على مجرّد الترشيح لهذا المقام كما في مقام الخلافة الدنيوية، وعلى الناس اختيار ما يرونه صلاحاً»

ولعمري كيف استطاع الكاتب أن يجمع بين التزامه بالنظرية الثانية وبين ما طرحه له من التفسير والمعنى الذي نقلناه؟! فإن الملازمة العقلية بين المقامين- والتي تقرره النظرية الثانية يعني أن كل من تثبت له الإمامة الدينية تثبت له الخلافة والزعامة الدنيوية، وإلا فلا معنى للقول بالملازمة بينهما! وهذا يعني أن النصّ الدال على أحدهما يدل بالدلالة الالتزامية على الآخر، فافتراض كون النصّ دالاً على أحدهما دون الآخر يعني بالضرورة عدم الملازمة بين الأمرين.

وتوهم الكاتب أن الاختلاف بين النظريتين يكمن في دلالة النصّ على مقام الخلافة أو عدم دلالته توهم باطل ناشيء من فهم خاطئ، بل إن محور الاختلاف بين النظريتين يكمن في كيفية دلالة النصّ على مقام الخلافة بعد الفراغ عن أصل دلالته عليه، غاية الأمر هل إنه دال عليه بالدلالة المطابقية أم إنه دال عليه بالدلالة الالتزامية. وإلا فأصل الدلالة مفروغ عنها عند الفريقين. وهذا نظير البحث في أن الدليل الدال على العصمة هو نفس الدليل على الإمامة أم أن الدليل الدال على الإمامة هو نفس الدليل على العصمة؟ بعد الفراغ عن الملازمة بينهما ودلالة الدليل الدال على أحدهما على الآخر

وعلى هذا الضوء تبين أنه بعد الإيمان بوجود الملازمة بين مقام الإمامة الدينية ومقام الخلافة والزعامة الدنيوية. بمعنى: أن كل من كان للناس إماماً في الدين فهو الخليفة عليهم يثبت أن الدليل الدال على الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام هو الدليل

لدال على خلافته، وهذا المعنى هو الذي تقتضيه الملازمه بين الأمرين

وكن الأولى بالكاتب أن ينكر أصل وجود الملازمة بين المقامين بدلاً من أن يوقع نفسه في مثل هذا التناقض الواضح.

النقطة الخامسة: عدم وجوب طاعة الرسول بلحاظ كونه حاكماً

ذكر لكاتب ص١١: إن الرسول الأكرم ﷺ له عدة مقامات ·

أولها: مقام النبوة ، وهو مقام الوحي والتشريع الإلهي.

ثانيها: مقام الإنسان الكامل الذي يأخذ على عهدته مسؤوليه إيصال لناس الى الكمال المطلوب.

ثالثه: مقام الحكومة وتدبير أمور المجتمع والدولة على المستوى لسياسي والعسكري والاقتصادي ونحو ذلك .

رابعه: مقام البشرية، وهي السلوكيات التي تصدر من النبي ﷺ لكونه بشراً كالأكل والشرب والنوم والمشي في الأسواق وغير ذلك.

ومن المعلوم والكلام للكاتب أن ما يصدر منه بمقامه الأول هو الذي يدخل في دائرة لأوامر الإلهيّة والوحي والتشريع، وهذا هو الذي يجب على المسلمين طاعته فيه، والذي تترتب على مخالفته مخالفة شرعية وعقوبة إلهية.

أما ما يتعلق بالمقام الثالث، أي: الحكومة ، فلا يدخل في دائرة التشريع الإلهي، وعليه فالواجب على المسلمين إتباع النبي ﷺ عقلاً بما أنه حاكم وقائد كغيره من الحكّام لعدول والأمراء الصالحين ، أي. إن النبي ﷺ يصدر أوامره إلى المسلمين بصفته حاكماً وقائداً لا بصفته نبياً مرسلاً، وفي هذه الموارد لا تترتب على مخالفته مخالفة شرعية وعقوبة إلهية.

وبعد هذا التفصيل لمقامات النبي ﷺ والكلام لا زال للكاتب - يتضح جيداً أن ما يمكن عده نصاً إلهياً هو ما يصدر عنه من مقامه الأول لا سائر المقامات لأخرى.

التعليق: لا فرق في وجوب طاعة الرسول في المقامين

إن من أهم ما يمكن التعليق عليه في هذه النقطة هو ما حاول الكاتب أن يفرعه عليها: من أنّ ما يصدر عن النبي ﷺ بوصفه حاكماً لا يجب على المسلمين طاعته فيه ولا يستوجب عقوبة إلهية عند المخالفة. وهذا الكلام- مع القطع ببطلانه- غريب جداً للوجوه التالية:

الأول: التفصيل بين المقامين مصادرة

إنّ القول بأنّ ما يصدر عنه حال كونه نبيا غير ما يصدر عنه حال كونه حاكماً، إن كان المقصود به وجوب طاعته في الأول وعدم وجوب طاعته في الثاني فهو مجرد دعوى لا دليل عليها أصلاً. ولم يبين لنا الكاتب أي دليل على ذلك وإن كان المقصود به أن مجال النبوة هو الأمور الشرعيه بينما مجال الحكومة هو الأمور الدنيويه وليس لها أي تعلق بالأمور الشرعية فهذا باطل أيضاً؛ لأنه لا يوجد مجال إلا وللشريعة فيه موقف. والدليل على ذلك أن أي مجال من مجالات الحياة له مدخلية بشكل مباشر أو غير مباشر فيما هو الغاية الإلهية من بعث الأنبياء وإرسال الشرائع السماوية. ويشهد لذلك أدنى مراجعة للأبواب الفقهية وما تعالجه من أمور فيها.

الثاني: نفي القرآن الكريم لمثل هذا التفصيل

إن التفصيل بين هذين المقامين يخالف قوله تعالى في سورة الحشر من الآية ٧: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، والذي يعني أن كل ما يصدر عن الرسول ﷺ من أمر ونهي يجب على المسلمين طاعته فيه، من دون فرق بين كونه صادراً عنه بوصفه نبياً أو بوصفه حاكماً. وعلى من يدّعي اختصاص الآية وقصر نظرها على خصوص ما يصدر عنه من أمر ونهي بوصفه نبياً أن يأتي لنا بالدليل على ذلك، وإلاّ فمقتضى الإطلاق في الآية وعدم التقييد يثبت شمولها لكل ما يصدر عنه من أمر أو نهي.

هذا مضافاً إلى وجود القرينة على ذلك الشمول، وهي: إنّ كل من الإتيان والنهي الوارد في الآية الكريمة قد نسب إلى شخص الرسول ﷺ، وبقطع النظر عن كونه نبياً أو حاكماً، وعليه فإن كل من الأمر والنهي الصادرين عن النبي ﷺ بوصفه حاكماً يصدق عليه أنه مما آتانا به الرسول أو نهانا عنه، وما عنوان الرسول في الآية إلا كونه مشيراً إلى شخص النبي ﷺ، ومقتضى ذلك وجوب طاعته في كل ما يصدر عنه سواء أكان بصفته نبياً أم حاكماً.

كما انه يخالف قوله تعالى في سورة النساء من الآية ٥٩ . ﴿يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرَّسُولَ وأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ بنفس التقريب السابق، ومن دون فرق بين ما يصدر عنه حال كونه نبياً أو حال كونه حاكماً؛ لأن وجوب طاعته هنا مر متفرع إما بعنوان أنه رسول وإما بعنوان أنه ولي الأمر، ولا معنى لوجوب الطاعة إلا استحقاق العقوبة عند المخالفة كما هو واضح بل إن الأمر هنا أوضح، لأن وجوب طاعته في ما يصدر عنه بصفته حاكماً داخل قطعاً بعنوان ولي الأمر

كما إنه مخالف لقوله تعالى في سورة الأحزاب من الآية ٦: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ الذي هو نص في المطلوب؛ لأن كونه كذلك يعني أن كل ما كان للمؤمن على نفسه فالنبي ﷺ أولى به منه، وهذا يقتضي طاعته في كل شيء كما هو واضح.

وهذه الأولوية لا علاقة لها بما يصدر عنه بصفته نبياً حسب ما قرره الكاتب من وظائف له بلحاظ هذا المقام والتي قصرها على مجرد التبليغ عن الله تعالى؛ فإن الولاية بلحاظ هذا المقام تكون لله تعالى وحده . ولا معنى لجعلها للنبي كما هو واضح؛ لأن الرسول بما هو رسول والمبلِّغ بما هو مبلِّغ ليس له أي ولاية على المرسل إليه، لأن وظيفته بحسب الفرض ليست هي إلا التبليغ، وما على الرسول إلا البلاغ، فمقتضى إعطاء الولاية للنبي ﷺ هو شمول تلك الولاية لكل ما كانت للإنسان- لو خلي ونفسه- فيه الولاية، ومن جملة ذلك ولاية الإنسان على نفسه في اختيار ما يشاء

الثالث: عدم البيان على التفصيل دليل على عدمه

لو فرض أن ما يصدر عن النبي ﷺ في حال كونه حاكماً غير ما يصدر عنه حال كونه نبياً بحيث يجب طاعته في الثاني دون الأول، فهذا يقتضي من النبي ﷺ أن يبيّن لهم أنّ هذا الأمر الفلاني الصادر عنه كان أمراً حكومياً وليس أمراً إلهياً، وإلاّ كان تكليفاً لهم بما لا يحق له التكليف به، مع ملاحظة أن المسلمين في ذلك الوقت لم يكونوا يفرقون بين ما يصدر عنه وأنه من أي النحوين المتقدمين هو، والحال أن حكومته لم تنف كونه نبياً، بل كان نبياً وحاكماً في نفس الوقت، ولم يصلنا عنه ﷺ أنه قد نبّه أصحابه- ولو لمرّة واحدة- لمثل هذا الأمر مع الحاجة إليه، ومقتضى القاعدة لزوم البيان عند الحاجة.

الرابع: الواقع التاريخي يكذّب هذا التفصيل

إن الكاتب في الوقت الذي قال: «إن النبي ﷺ في هذا المقام -أي مقام الحكومة- يصدر أوامره إلى المسلمين بصفته حاكماً وقائداً لا بصفته نبياً مرسلاً، وفي هذا المورد أيضاً لا تترتب على مخالفته مخالفة شرعية وعقوبة إلهية» عاد في موضع آخر من الكتاب ليقول: «أما موسى فحكومته بدأت بعد عبوره البحر مع بني إسرائيل وغرق فرعون وقومه، ولكن لم يمض يوم أو يومان حتى شاهد بنو إسرائيل قوماً في طريقهم إلى الأرض المقدسة يعبدون الأوثان، فقالوا لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة... وإذا ببني إسرائيل يجتمعون إلى السامري وحدث ما لا ينبغي أن يحدث، وعبد بنو إسرائيل العجل الذهبي الذي صنعه لهم السامري، فماذا كانت النتيجة؟ تقول الآيات والروايات: إن عقوبتهم كانت قاسية ومهولة فقد أُمروا بقتل أنفسهم» والسؤال الذي نطرحه على الكاتب هو: هل إن العقوبة الإلهية المتقدمة كانت بسبب مخالفة القوم لأوامر موسى باعتباره حاكماً أم أنها كانت باعتباره نبياً؟

فإن التزم بالأول فقد ذكر قبل ذلك أن مثل تلك المخالفات لا تستوجب عقوبة

إلهية، وحينئذ يكون قد ناقض نفسه، وإن التزم بالتاني فهذا يعني بطلان الاستدلال الذي أراد من خلاله إثبات فشل حكومة بعض الأنبياء عليهم السلام ومنهم موسى عليه السلام.

مضافاً إلى أن هذا يعني فشله في نبوته بحسب المنهج الذي اعتمده الكاتب والمعايير التي أتبعها في تقييم الأمور، وهو باطل قطعاً.

بطلان ما استشهد به صاحب الشبهة:

وأما ما ستشهد به من أن النبي صلى الله عليه وآله يأخذ بما يملي عليه أصحابه بعد المشورة معهم، ولا يأخذ من الله تعالى كما أثر عنه في سياسته وغزواته. فهو لا علاقة له فيما نحن بصدده وذلك لما يلي:

أولاً: إنّ كلامنا ليس في أن ما يصدر عن النبي صلى الله عليه وآله من أقوال وافعال محصر بالوحي أو هو من عنده، بل كلامنا في أن ما يصدر عنه صلى الله عليه وآله وبقطع النظر عن مصدره هل يجب على المسلمين طاعته فيه أم لا؟

ودعوى أن ما يصدر عنه من طريق الوحي يجب على المسلمين طاعته فيه، وما يصدر عنه من غير هذا الطريق لا يجب عليهم طاعته فيه هي نفس الدعوى السابقة - من التفصيل بين ما يصدر عنه بصفته نبياً وما يصدر عنه بصفته حاكماً - التي يريد الكاتب الاستدلال عليها بهذا الكلام وليس شيئاً مغايراً لها، والحال أن هذا أول الكلام، وهو مصادرة على المطلوب، فلا ينفع أن يكون دليلاً لإثباته.

ثانياً: إن المشاورة مع المسلمين لا تعني أن الأمر قد صدر عنهم، بل هو صادر عن النبي صلى الله عليه وآله حتى لو كان ذلك الأمر على وفق المشورة؛ وذلك لقوله تعالى في سورة آل عمران من الآية ١٥٩: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾، فإن الآية قد أسندت العزم إلى نفس النبي صلى الله عليه وآله وأمرته بالتوكل والمضي على وفق ذلك العزم، فما يصدر عن ذلك العزم من أمر ونهي فهو صادر عن النبي صلى الله عليه وآله لا محالة.

النقطة السادسة: أحقية الإمام علي بالخلافة لا يعني نصبه لذلك

قال الكاتب ص ١٥: لا إشكال ولا ريب في أحقية الإمام علي عليه السلام بالخلافة

الدنيوية أيضاً مضافاً إلى الإمامة في الدين، ولكنّ هذا ليس من باب النصب ودلالة النصوص الشرعية على ذلك، بل هو لأجل كونه يتمتع بالمواصفات التي يمتاز بها عن غيره من الصحابة، والتي تؤهله لقيادة الأمة، ومع ذلك يبقى الأمر متروكاً إلى الأمة نفسها لتختار ما تراه مناسباً.

التعليق: لا وجه للأحقية إلا ثبوت الحق في رتبة سابقة

لا أدري ماذا يريد الكاتب بهذه الأحقيّة، وما الذي لاحظه فيها، وما هو المقياس الذي استند إليه في جعل الإمام علي عليه السلام أحق بهذا الأمر في نظره من غيره؟! فإن كان المراد بذلك ملاحظة النصوص وهو ما لا يقول به الكاتب فقد ثبت المطلوب، وإن كان المراد به ملاحظة المواصفات التي يتمتع بها الإمام علي عليه السلام فهذا لا يجعله أحق بهذا الأمر من غيره، إلا إذا فرض كون الحق له أساساً، والحال أن الكاتب يعلق ثبوت هذا الحق على اختيار الناس وبيعتهم له، وبدونها لا حق له فضلاً عن أن يكون هو الأحق به من غيره!!

مضافاً إلى أن المواصفات إذا كانت موجبة للأحقية فعلاً فهي إنما تكون بنظر الناس أنفسهم؛ لأنهم هم الذين لهم الحق في الاختيار والتعيين بحسب الفرض.

ثم إن الحكم بالأحقيه هل هو حكم عقلي أم عقلائي ؟ فإن قال: إنه حكم عقلي، فقد حكم العقل على رأي الكاتب بالنقيضين؛ لأنه يدّعي أن حق اختيار الحكم وكونه بأيدي الناس أنفسهم حق فطري يضعونه كيفما يشاؤون، وهذا يقتضي أن لا يكون لأحدٍ قبل اختيار الناس أنفسهم الحق في هذا الأمر، والمفروض أن العقل يحكم بأحقية الإمام علي عليه السلام وبقطع النظر عن اختيار الناس أنفسهم، وهذا تناقض واضح!!

وإن قال: إنه حكم عقلائي، فيرده أنّ العقلاء بنظره ـ وهم المسلمون في ذلك الوقت ـ قد بايعوا أبا بكر، ولم يبايعوا علياً، فكيف يمكن أن نفترض أن العقلاء يرونه الأحق بهذا الأمر دون غيره؟!

الفصل الثاني
المنطلقات التي
اعتمدها صاحب الشبهة لمعالجة الفكرة

إنّ لمتأمل في المنهج الذي اعتمده الكاتب في كتابه المشار إليه سبقاً يجد بوضوح أنّه قد انطلق في معالجته لمسألة الخلافة والزعامة الدنيوية للإمام علي عليه السلام من مرتكزات قبلية في ذهنه وتبنّ مسبق لأمرين رئيسيين:

الأول: دعوى إنّ حق تعيين الحاكم أمر فطري بحيث إنّ كل إنسان يدرك بفطرته أنّ له الحق في اختيار الحاكم ونوع الحكومة التي يريدها، ومعه لا يمكن للشارع التدخل لسلب هذا الحق، وبالتالي عدم دلالة النصوص الشرعية على مقام الخلافة والزعامة الدنيوية واختصاصها بمقام الإمامة الدينية.

الثاني: دعوى تقاطع الدين مع الحكومة وعدم إمكانية الجمع بينهما في مقام العمل والتطبيق الخارجي، باعتبار أنّ الغاية والهدف الذي ينشده الدين يتقاطع غالباً مع الهدف الذي تسعى إليه الحكومة.

وقبل استعراض هذين المحورين الذين اعتمدهما الكاتب في معالجته لهذه الفكرة وبيان حقيقة الحال فيهما لابد من الإشارة إلى أن الكاتب لم يعتمد في بحثه المنهجية التي طرحناها هنا في كيفية معالجة هذه الفكرة، وإنّما طرح هذين المحورين بشكل مبعثر ضمن الأسئلة والاستفهامات التي أدّعى فيها أنّ النظرية القائلة بنصب الإمام علي عليه السلام للإمامة الدينية والخلافة الدنيوية عاجزة عن الجواب عنها، وحيث إنّ الملاحظ من كيفية تعامل الكاتب مع النصوص الشرعية والمواقف التاريخية التي ترتبط بمسألة الإمامة والخلافة أنه ينطلق لتقييم هذه المسألة من

هذين المحورين اللذين اعتبرهما من المسلّمات؛ وجدنا من المناسب بل من لضروري أن نبدأ في تقييمنا لتلك الأسئلة والاستفهامات التي أثارها، من حيث انطلق هو حتى يتّضح الحال بالنسبة إلى تلك الأسئلة التي طرحها من جهة، والنتائج لتي رتّبها لكاتب عليها من جهة أخرى؛ لأن الكثير من تلك الأسئلة ترجع أسبابها و أسباب عدم وضوح الإجابة عنها إلى التبني المسبق لهاتين الدعويين المتقدمتين، كما أنّ النتائج التي توصّل إليها الكاتب من الأسئلة التي أثارها لا تمثّل إلاّ انعكاساً واضحاً ونتيجه لما يتبنّاه من موقف تجاه المحورين السابقين، ولأجل هذا سوف ننطلق مع الكاتب في دراسة هذه الفكرة- أعني مسألة الخلافة والزعامة الدنيوية للإمام علي عليه السلام- على وفق المنهجية التي اخترناها هنا.

المنطلق الأول
أنّ حق تعيين الحاكم أمر فطري

توضيح هذا المنطلق بحسب ما يراه صاحبه:

أدعى صاحب الكتاب في ص٤٠: إن الوقوف على حقيقة الحال في المسألة المطروحة للبحث، أي حق تعيين الحاكم والاختلاف في كونه حقاً لله سبحانه أو كونه حقاً للناس؛ ينبغي أن لا يؤخذ من داخل دائرة الدين والنصوص الشرعية، بل لابد أن يؤخذ من خارج تلك الدائرة؛ لأنه من مقولة الحقوق، والحقوق في كينونتها تؤخذ من العقل الفطري لا من الدين.

وانتهى من خلال بحثه في هذه النقطة إلى أن الزعامة الدنيوية وخلافة الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله تثبت بالبيعة واختيار الناس أنفسهم لا بالنص أو النصب من الله تعالى، بخلاف الزعامة الدينية أو ما يصطلح عليه بالإمامة، فإنها لا تثبت لأحد إلاّ بالنص من النبي صلى الله عليه وآله وعليه فإنّ حديث الغدير وغيره من الأحاديث الأخرى لا تدل إلاّ على تنصيب الإمام علي عليه السلام للإمامة الدينية دون الزعامة الدنيوية، بل ذهب الكاتب إلى أكثر من ذلك وقال: إنّ النصوص الشرعية حتى لو دلّت على خلافته فهي لا تدل إلاّ على مجرد الترشيح دون النصب؛ وذلك لأن حق تعيين الحاكم للناس وحدهم، ولا يجوز حتى لله سبحانه مصادرته.

ثم بعد ذلك حاول الاستدلال لأصل فكرته على أساس أنّ الأصل يقتضي ذلك، واستدل لذلك بالحديث المشهور: «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم»، وفرّع على ذلك أن الأصل هو عدم سلطنة أحد على أحد، وهذا يقتضي أن يكون الإنسان حرّاً في اختيار الحاكم، وعليه فدعوى ثبوت الخلافة للإمام علي عليه السلام بالنصب من قبل الله سبحانه ينافي الأصل

تحقيق الحال في هذا المنطلق من خلال مقامين:

لتحقيق الحال فيما ادعاه الكاتب وبيان مدى تماميه تلك الدعوى او عدم تماميتها لابد أولاً من معرفه المنشأ الذي على أساسه ومن خلاله حكمت الفطرة-بحسب دعوى الكاتب- بأن هذا الحق للإنسان لا لله سبحانه؛ لوضوح أن ما يدرك بالفطره من حقوق لابد أن يكون وفقاً لمنشأ معيّن، وعليه فتحقيق الحال في هذا المنطلق يتم من خلال الأمرين التاليين:

الأول: مناقشة وتقييم المنشأ لهذه الدعوى.

الثاني: مناقشه وتقييم نفس هده الدعوى.

وعليه، فالبحث يقع في مقامين.

المقام الأول: تقييم المنشأ لهذه الدعوى في نقاط

والبحث في هذا المقام يقع في عده نقاط.

الأولى: منشأ الحقوق الفطرية

عندما يدرك الإنسان بفطرته أن له الحق في إشباع غرائزه الجنسيه مثلاً فذلك إنما هو لأجل أنه قد أودعت فيه تلك الغرائز التي هي بحاجة إلى الإشباع، فيميل الإنسان بطبعه إلى إشباعها نتيجه لشعوره بالحاجة إلى ذلك، وكذلك الحال بالنسبه إلى حق المأكل والمشرب والمسكن وغير ذلك من الحقوق الأخرى التي يكون منشأها جميعاً هو الشعور بالحاجة.

وما تدركه الفطرة في جميع هذه الموارد التي ذكرناها ليس هو إلاّ أن يكون لمجرد الحق في تلك الموارد. أمّا حدود ذلك الحق والطريقة التي تتم بها استيفاءه فهو خارج عن دائرة إدراك الفطره، فعندما نقول: إن الإنسان يدرك بفطرته أنّ له حق المأكل- مثلاً- لا يعني ذلك أنّ له الحق في اختيار نوع الأكل الذي يريد، وبقطع النظر عن التحديد المسبق لما يحق له أكله وما لا يحق له ذلك. فإن حق الاختيار سي، حر غير ذلك الحق، والحال أنه ليس حقاً مطلقاً، بل هو مقيد بقيود وحدود

وضعها الشرع المقدس، وعليه فلا ينبغي أن يختلط أحدهما بالآخر، بل المقصود بحق الإنسان في المأكل هو إشباع تلك الحيثية التي من أجلها قضت الفطرة بذلك الحق، وهي ليست إلاّ كونه مخلوقاً من شأنه أن يجوع، فالفطرة لا تقضي إلاّ بما تشبع به تلك الحاجة وعدم الحيلولة دون إشباعها، أمّا كيفية ذلك ومقداره وحدوده فليس داخلاً في دائرة ما تدركه الفطرة.

الثانية: لا منشأ لهذه الدّعوى إلاّ الحرية وحق الاختيار

وإذا عدنا إلى ما نحن فيه من دعوى قضاء الفطرة بأن للإنسان حق اختيار الحاكم، وفتشنا عن المنشأ لمثل هذا الحق المدّعى، فلن نجد إلاّ دعوى كون الإنسان بطبعه مختاراً وحرّاً في تقرير مصيره، ومن المعلوم أنّ اختيار الحاكم ما هو إلاّ وسيلة من آلاف الوسائل التي يتم من خلالها إشباع حيثية الاختيار وتقرير المصير، فإشباع هذه الحيثية لا يتوقف على كون الإنسان حرّاً في اختيار الحاكم.

نعم، الإنسان يدرك بفطرته الحاجة إلى وجود حاكم يدبر وينظّم شؤونه، ولكن هذا شيء واختيار الحاكم شيء آخر كما هو واضح، فهو نظير الفرق بين حق الإنسان بأن يكون له مسكن، وبين حقّه في اختيار نوع أو مكان المسكن، فالأول منشأه الشعور بالحاجة إلى المسكن، والثاني منشأه الحاجة لأن يكون الإنسان حرّاً في تقرير مصيره.

إذن، دعوى كون الفطرة قاضية بحق الإنسان في اختيار الحاكم ونوع الحكومة التي يريدها ليس له منشأ سوى مبدأ الاختيار والحرية وحق تقرير المصير، فلكي نقف على حقيقة الحال في هذه الدعوى علينا تسليط الضوء على منشئها المفترض، وهل يقضي بأن يكون أمر اختيار الحاكم بيد الإنسان نفسه أم لا؟

الثالثة: القول بالاختيار المطلق يستلزم التناقض

الحقيقة التي لا يستطيع أحد إنكارها هي: عدم وجود اختيار مطلق أو حرية مطلقة، بل يتفق جميع العقلاء على أن الحرية والاختيار أمران محدودان بحدود

وقيود، وإن اختلف فيهما سعة وضيقاً أو طولاً وعرضاً، ولكن المتفق عليه بينهم من الحدود والقيود مقدار ما يلزم منهما الإضرار بالغير، فرداً كان ذلك الغير أم مجتمعاً. وهذا الأمر واضح جداً وليس بحاجة إلى برهان، إذ ما دام الله تعالى قد خلق في هذه الدنيا أكثر من فرد واحد فلا يمكن أن يكون لكل منهما الحرية المطلقة والاختيار المطلق؛ لأن ذلك من التناقض الواضح، لأن فرض الاختيار المطلق أو الحرية المطلقة لهذا الفرد- إذ كان مخالفاً لاختيار وحرية الفرد الآخر- تحديد وتقييد لحرية واختيار الفرد الآخر.

فإذ ثبت أنه لا يوجد اختيار مطلق ولا حرية مطلقة وأنهما محدودان بحدود وقيود فهذا يعني أنّ سلب الاختيار أو الحرية في موردٍ مَا وتقييدهما بحدود وقيود ممّا لا تأباه الفطرة، بعد أن آمنت بوجود حدود وقيود قطعاً ما دامت حيثية الاختيار والحرية محفوظة، ولو في ضمن موارد أخرى ويمكن إشباعها ولو بلحاظ تلك الموارد وهذا يكشف كشفاً قطعياً عن أن الفطرة لا دخل لها إطلاقاً بمقدار تلك الحدود والقيود أو نوعها أو مواردها.

بل إذا أردنا أن ندقق أكثر نجد أن الفطرة في الوقت الذي تدرك حق الاختيار والحرية تدرك أيضاً أنّه مقيّد ولا يمكن لها أن تدركه مطلقاً، فإن الإنسان عندما يدرك أن له حق الإختيار يدرك أيضاً في عين الوقت أنّ لغيره نفس هذا الحق، من دون فرق بين أن يكون ذلك الغير خالقاً أم مخلوقاً، ومع التزاحم والتصادم بين اختياره واختيار غيره لا يمكن للفطرة أن تحكم بالاختيار المطلق في مثل هذه الحالة.

إذن، فأصل التقييد ممّا تحكم به الفطرة أيضاً.

نعم، نوع القيود وحدودها ومقدارها فهو خارج عن دائرة إدراك الفطرة، وعلى هذا، فليس منافياً للفطرة أن تضيّق دائرة الاختيار بما عدا هذا المورد أو ذاك.

نعم، يشترط أن لا تكون تلك الحدود والقيود بالمقدار الذي لا يبقى معه حق الاختيار في شيء، وبالشكل الذي يؤدي إلى إلغاء أصل الحق.

الرابعة: حق الاختيار لا يلزم منه الحق في تعيين الحاكم

إذا تبين هذا نعود إلى ما نحن بصدده فنقول:

إنّ إدراك الإنسان بفطرته أنّ له حق الإختيار والحرية في تقرير مصيره، لا يلزم منه أن يكون له الحق في تعيين واختيار الحاكم، وذلك للوجهين التاليين:

الوجه الأول: إن مسألة اختيار الحاكم ما هي إلا مفردة من مفردات دائرة الاختيار، وهناك مفردات كثيرة جداً تحت هذه الدائرة، فتحديد تلك الدائرة أو تقييدها بقيود مما لا دخل للفطرة به، لا من قريب ولا من بعيد، بل الفطرة حيادية بالنسبة إلى هذا الأمر.

نعم، يشترط أن لا تؤدي تلك القيود والحدود إلى إلغاء أصل الاختيار وبلحاظ جميع الموارد، وعليه فتضييق دائرة الاختيار بما لا يشمل حق تعيين الحاكم مما لا تأباه الفطرة ما دامت قد التزمت مسبقاً بحدود وقيود مشابهة مع بقاء الإنسان حراً ومختاراً في غير هذه المفردة أو تلك. وكما لم يكن منافياً للفطرة باعتراف جميع العقلاء نصب الأنبياء عليهم السلام وتعيينهم من قبل الله سبحانه، وإلزام الناس بطاعتهم في كل ما يأمرون به، وعدم جواز مخالفتهم والرد عليهم، فكذلك لم يكن منافياً للفطرة تعيين حاكم أو خليفة من قبل الله تعالى.

إن قلت: إنّ مسألة بعث الأنبياء تختلف عن مسألة تعيين الحاكم أو الخليفة، لأن دور النبي صلى الله عليه وآله وغرضه يختلف عن دور الحاكم وغرضه؟

كان الجواب: إنّ الاختلاف بينهما- وإن كان صحيحاً- إلا أنه بلحاظ ما نحن فيه مما لا يغيّر من الواقع شيئاً؛ لأن كلاً منهما يشكّل حدّاً وقيداً وتضييقاً لدائرة الاختيار، فالتضييق والتقييد إمّا أن ينافي الفطرة في كليهما وإمّا أن لا ينافي أيّاً منهما، فهما من هذه الناحية سيّان إلاّ إذا أدخل في البين عنصر آخر غير أصل الاختيار. وأيّاً كان ذلك العنصر الآخر الذي يفرض إدخاله في البين لا يجعل من تعيين الحاكم كونه أمراً فطرياً؛ لأن غاية ما يمكن فرضه في المقام للتفريق بين النبي والحاكم هو كون النبي يأتي بشريعة هدفها هداية الناس إلى الآخرة، وأمّا الحاكم

فدوره بدوره شؤون الناس وتنظيم أمورهم الدنيوية، ومن الواضح أن ما يأتي به النبي من شريعة هدفها إيصال الإنسان إلى عالم الآخرة ليس بمعزل عن عالم الدنيا وما يرتبط فيها من أمور، بل إن عالم الدنيا هو الوسيلة الوحيدة التي يتم من خلالها تحقيق الأهداف التي من أجلها نزلت الشرائع السماوية. فالمجالان متداخلان إن لم نقل كلياً ففي كثير من الموارد قطعاً، مضافاً إلى أن التفريق بينهما بالنحو المتقدّم يستبطن دعوى الفصل بين الدين والحكومة. وهذه ليست فطرية قطعاً.

الوجه الثاني: بعد أن تبيّن من خلال البحث في النقطة الثالثة أن الفطرة لا يمكن لها أن تحكم بالاختيار المطلق خصوصاً فيما لو تزاحم اختيار الإنسان مع غيره الذي ينتهي لا محالة إلى سلب الاختيار من أحدهما، الأمر الذي يعني بالضرورة عدم منافاة هذا السلب للفطرة، وعليه فلو حصل التزاحم في مسألة تعيين الحاكم بين اختيار الإنسان واختيار الله سبحانه فلا يكون منافياً للفطرة في هذه الحالة سلب حق الاختيار من الإنسان، وإلاّ كان منافياً لها أيضاً سلب حق الاختيار من الله سبحانه

هذا إن لم نقل بأن الفطرة هنا تقدّم اختيار الله على اختيار الإنسان نفسه لو أمكن لها أن تقبل بمثل هذا النوع من التزاحم.

ومن جميع ما تقدّم تبيّن أنّه لا دور للفطرة في مسألة من له الحق في تعيين الحاكم أو الخليفة، وهل هو بالنصب من قبل الله تعالى أم هو تابع لاختيار الناس؟ فإن لم نقل أن الفرض الثاني يتقاطع مع الغرض والهدف الذي من أجله شُرّعت الشرائع السماوية. فعلى الأقل نقول: إنّ كلا الأمرين جائز، ولا دخل للفطرة بالحكم لأحدهما دون الآخر. هذا كلّه من حيث المبنى بشكل إجمالي.

المقام الثاني: تقييم أصل هذه الدعوى في نقاط

وأمّا بالنسبة إلى ما ذكره الكاتب تحت هذا المبنى من أفكار فنحاول التعليق عليه بالنقاط التالية.

الأولى: الخلط بين أصل الحق وبين حدوده وكيفية استيفائه

إنّ الكاتب قد خلط بين أصل الحق وبين حدود ذلك الحق وكيفية استيفائه؛ لوضوح أنّ إدراك أصل الحق شيء وإدراك حدوده وتفصيلاته وكيفية استيفائه شيء آخر، وفي المقام فإنّ الفطرة تدرك أصل وجود حاكم وضرورة ذلك، وإلاّ لاختل النظام، أما طريقة تعيين الحاكم وكونه بالاختيار أو بالنصّ فهذا لا علاقة له بالفطرة، والدليل على ذلك- مضافاً إلى كل ما تقدّم- هو: إنّ الفطرة لا تأبى أن يكون تعيين الحاكم بالنص؛ إذ لم يعهد من جميع المسلمين في ذلك الوقت عدم جواز تعيين الحاكم على الله سبحانه، وقد أجمع العلماء من الفريقين على جوازه، غاية الأمر وقع الخلاف بينهم في طريق معرفة الإمام أو الخليفة من حيث كونه منحصراً بالنص أم أنّ له طرق أخرى كالانتخاب وغيره، فذهبت الشيعة الإمامية إلى الأول بينما ذهب مخالفوهم إلى الثاني، فغاية ما قالوه: إن النبي ﷺ قد مات ولم يوص لأحد بعده كي يتولى هذا المنصب، لا أنه لا يحق له ذلك، كما أنه لم يعترض الكثير من الصحابة بخصوص التعيين بما هو تعيين في مقابل الاختيار طبعاً على تعيين عمر بن الخطاب من قبل أبي بكر، ولم نسمع أحداً منهم قال: إنّ ذلك يخالف الفطرة!!

ففرق واضح بين مسألة ضرورة وجود حاكم وبين مسألة طريقة تعيين الحاكم، فالأولى لا تؤخذ من دائرة النصوص بخلاف الثانية، فإنها مما تؤخذ من دائرة النصوص الشرعية، وعليه فالقول بأنّ الفطرة قاضية بكون حق تعيين واختيار الحاكم بيد الناس مغالطة واضحة وخلط واضح بين أصل الحاجة إلى وجود حاكم وبين الطريقة والأسس الذي يتم على وفقه سد تلك الحاجة، فالأولى فطرية والثانية ليست كذلك، نظير الفرق بين قضاء الفطرة بحق السكن والزواج[1]، وبين كيفية

---

(١) التعبير بأن حق الزواج حقٌ فطريٌ كما ذكره الكاتب إن أريد به ما ينشأ من ملاحظة إشباع الغريزة المودعة لدى الإنسان فهو غير مناسب؛ إذ لا يوجد ما يسمى بحق الزواج فضلاً عن دعوى كونه فطرياً، وذلك لأن المناط بحسب الفرض هو إشباع الغريزة، ومن الواضح عدم

استيفاء هذا الحق وحدوده وشرائطه، فالفطرة قاضية بحق الإنسان بالزوج، ولكنها ليست قاضية بتحديد الطريقة التي يتم من خلالها استيفاء هذا الحق، ولأجل ذلك نرجع في الثاني إلى الشارع المقدس لمعرفة كيفية استيفائه ومعرفة شرائطه وحدوده، ففي الوقت الذي يشعر الإنسان بفطرته أن له الحق في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وإشباع غرائزه الجنسية نجد أن الشارع المقدس- بل في كل الشرائع حتى الوضعية منها- قد تدخّل بصورة مباشرة في كيفية استيفاء هذا الحق أو ذاك، ووضع له القيود والحدود، فبالنسبة إلى حق المأكل قد تدخل الشارع في تحديد الطريقة والكيفية التي يتم من خلالها إشباع هذا الحق ببيان ما يجوز للإنسان أكله ممّا لا يجوز له ذلك، وبالنسبة إلى حق إشباع الغريزة الجنسية حددها بالزوج ضمن شرائط خاصّة ولم يفسح المجال لإشباع هذا الحق بأية وسيلة كانت.

فهذه شواهد واضحة وغيرها الكثير ثبت من خلالها أن أصل الحق شيء وأن طريقة وكيفية استيفاء ذلك الحق شيء آخر. إذ الأول لا يؤخذ من داخل دائرة الدين والنصوص الشرعية، بخلاف الثاني فإنّه ممّا يؤخذ من دائرة الدين والنصوص الشرعية.

الثانية: جميع الحقوق الفطرية مقيّدة وليست مطلقة

إنّ مثل هذه الحقوق حتى على تقدير إدراك الفطرة لبعض حدودها وشرائطها، ليست مطلقة، بل هي مقيّدة، ويرجع في معرفة حدود ذلك التقييد وكيفيته إلى الشرع المقدس، وقد بيّنا سابقاً أن الشارع قد تدخّل لتحديد كيفية استيفاء حق إشباع الغريزة وكونه محصوراً بالزواج بمعناه المخصوص في الشريعة، فكذلك ثبت في الشريعة بأن حق اختيار الزوجية الثابت لكل إنسان محدود بحدود معينة، لا

انحصاره بهذا الطريق، وإنما حدده الشارع بهذه الوسيلة وهذه الكيفية. وإن أريد به ما يشأ بعنوان آخر من قبيل الميل إلى السكون والاستقرار والإلفة وتكوين الأسرة فالزواج بمعناه المتبادر منه ليس إلا وسيلة لاستيفاء ذلك الحق الذي ذكرناه، ومعه لا يكون حقاً فضلاً عن كونه فطرياً، ونحن نعبر بحق الزواج جرياً مع الكاتب في تعبيره.

يمكن تجاوزها، ومن هذه الحدود والقيود- على سبيل المثال لا الحصر- ما يلي :

١ ـ أن لا يتجاوز الإنسان في كيفية استيفاء هذا الحق أربع نساء .

٢ . أن لا يتعدى هذا الحق الزواج بأخت الزوجة .

٣ . أن لا يتعدى هذا الحق الزواج بأم الزوجة .

٤- أن لا يتعدّى هذا الحق الزواج بالكافرة.

وكل هذه الموارد تعتبر قيوداً وحدوداً لحق الاختيار وتقرير المصير.

وكذلك الحال بالنسبة للحقوق الأخرى من قبيل السكن والأكل والشرب، فهي- أيضا- مقيدة ومحددة وليست مطلقة .

الثالثة: دلالة النصوص الشرعية على تقييد اختيار الحاكم

إن النصوص الشرعية قد دلّت على تقييد حق اختيار الحاكم على تسليمه- بقيود وحدود، منها :

١ أن لا يكون الحاكم كافراً لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾[1].

٢ أن لا يكون الحاكم ظالماً لقوله تعالى :﴿وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ﴾[2] ومن المعلوم أن اختيار الحاكم الظالم ركون إليه؛ إما بنفس اختياره، وإما بما يلزم من اختياره.

وعليه فإذ فرض كون حق الاختيار في تعيين الحاكم أمراً فطرياً يدركه كل إنسان بفطرته فهذا يعني أن هذه الأحكام- من قبيل سلب الحق في اختيار الحاكم الكافر أو اختيار الحاكم الظالم- تنافي الفطرة، وهذا مما لا يمكن قبوله، فليكن هذا دليلاً على أن حق تعيين الحاكم ليس أمراً فطرياً.

إن قلت: إن النهي عن اختيار الحاكم الكافر أو الظالم لا ينافي كون اختيار

---

(١) النساء: من الآية١٤١

(٢) هود :١١٣

لحاكم أمراً فطرياً؛ إذ إنّ الفطرة السليمة تقضي أساساً بعدم الركون إلى الكافر أو لظالم، فهذا النهي جاء موافقاً للفطرة لا مخالفاً لها. فإنّ ما تدركه الفطرة من حق لاختيار مقيّد من الأساس بهذه القيود والحدود وليس مطلقاً.

كان الجواب:

أولاً: إن دعوى ما تدركه الفطرة من حق اختيار الحاكم مقيّد من حيث الأساس بما عدا اختيار الكافر أو الظالم - ولو لنفسه بالذنب والمعصية - ليس لها وجه معقول إلاّ قضاء الفطرة بلزوم الإيمان بالله سبحانه وتعالى ووجوب طاعته، وإلاّ فلو كان لمنشأ لهذا الحكم الفطري المدّعى هو مجرّد الشعور بالحاجة لأن يكون الإنسان حرّاً ومختاراً في تقرير مصيره فلا وجه لمثل هذا التقييد، وإذا كان الأمر كذلك فسوف لن يكون منافياً للفطرة تعيين الحاكم من قبل الله تعالى؛ لأن منشأ قضاء لفطرة بعدم جواز اختيار الحاكم الكافر أو الظالم إذا كان هو عبارة عن قضائها بلزوم الإيمان بالله ووجوب طاعته وليس هو حق الاختيار فلا يوجد ما يمنع من تعيين الحاكم من قبل الله تعالى.

ثانياً: إن هذا الكلام يستبطن في داخله دعوى قضاء الفطرة بضرورة كون الحاكم ممّن يرضاه الله سبحانه وتعالى، بحيث لا يجوز اختيار من لا يرضاه، وإلاّ فكيف حكمت الفطرة بعدم جواز اختيار الحاكم الكافر؟ ومن المعلوم أن هذا يعني بالضرورة بطلان دعوى كون اختيار الحاكم أمراً فطرياً؛ لأن الفطرة بناءً على ذلك سوف لا تأبى أن لا يرتضي الله لأمر الحكومة إلاّ شخصاً بعينه، وهذا يعني لزوم الرجوع إلى الله تعالى في تعيين الحاكم وتشخيصه.

وإذا ثبت تقييد دائرة هذا الحق بقيدٍ واحد أو اثنين فلا مانع عقلاً من تقييده بأكثر من ذلك، بل حتى لو اقتضى ذلك التقييد سلب الاختيار لكل دائرة ذلك المورد مع بقاء أصل الحق، وهو ضرورة وجود حاكم يدير أمور المجتمع؛ إذ لا فرق بين أن يسلب الاختيار في واحدٍ وبين أن يسلب الاختيار في الجميع مع بقاء ما يتحقق

به الغرض من هذا الاختيار، وليس هو إلا ضرورة وجود حاكم.

وهذا بخلاف بعض الحقوق الأخرى من قبيل حق السكن وحق الزوج، فإن تقييدها لا يمكن أن يستوعب تمام الأفراد؛ لأنه يؤدي إلى إلغاء أصل ذلك الحق مع فرض بقاء الحاجة التي تدعو إليه.

أمّا استيعاب تمام الأفراد بالنسبة إلى حق تعيين الحاكم فهو وإن كان يؤدي إلى إلغاء حق الاختيار بالنسبة إلى هذا الأمر بالخصوص، ولكنه لا يؤدي إلى إلغاء أصل الحق؛ لأن الحق إنما هو ضرورة وجود حاكم، وليس هو حق تعيين الحاكم، كما أنه لا يؤدي إلى إلغاء حق الاختيار مطلقاً وإن أدى إلى سلب الاختيار في هذا المورد بالخصوص. وهذا مما لا إشكال فيه؛ للعلم بأن الإنسان ليس له حق الاختيار في جميع الموارد، كما ليس له حق الاختيار المطلق بلحاظ أفراد ومصاديق كل مورد من تلك الموارد.

الرابعة: لا موضوعية للاختيار في أمر تعيين الحاكم

ثم إنّ ما يقال من أنّ للاختيار مدخلية وموضوعية بالنسبة إلى حق تعيين الحاكم يعد مغالطة واضحة وخلطاً بين حق اختيار الزوجة وحق اختيار السكن وحق اختيار نوع الأكل أو غير ذلك وبين هذا الحق على سليمه؛ لأن المطلوب عادةً في الموارد المذكورة تحقق المصالح الشخصية والفردية بنظر صاحبها، بينما المطلوب من الاختيار بالنسبة إلى تعيين الحاكم تحقيق المصالح العامة لا المصلحة بلحاظ كل فرد فرد، وإن كانت تتضارب أحياناً مع المصالح الفردية والشخصية.

وبعبارة أخرى: إن الغرض من الحقوق المذكورة ينحصر بصاحب الاختيار نفسه، بينما الغرض الأساس من اختيار الحاكم يرتبط بعموم المجتمع.

ومن هنا كان من المعقول جداً أن يكون للاختيار موضوعية ومدخلية بالنسبة إلى حق اختيار الزوجة، وأن لا يكون له أي مدخلية بالنسبة إلى حق تعيين الحاكم مادام المطلوب أساساً من الاختيار لو فرض المصلحة العامة دون المصلحة الفردية.

وما دمنا نتكلم عن الحكومة الإسلامية والإلهيّة فمعرفة من يكون محققاً لذلك

المصالح العامة ليس هو إلاّ صاحب تلك الشريعة؛ لأن المحقق لتلك المصالح بحسب الفرض هو عبارة عن التشريعات الإلهية دون غيرها من التشريعات الأخرى. وما دامت واجبة التطبيق على العبد تعيّن أن يتولّى الشارع تعيين من يقوم بتنفيذها وتطبيقها، ومعه يتحقق الغرض المفترض من الاختيار ما دام مشروطاً بتقديم المصالح العامة على المصالح الفرديّة.

الخامسة: قاعدة السلطنة أجنبية عن المقام

من الواضح أن الأصل الذي استدلّ به الكاتب في المقام والذي يقضي بعدم سلطنة أحد على أحد، قد خرج منه قطعاً سلطة الحاكم على المحكوم؛ إذ لا إشكال في أنّ للحاكم له السلطة والولاية على المحكوم حتى على تقدير ثبوتها له بمنح الناس أنفسهم، ومعه لا يصح الاستدلال بهذه القاعدة المستفادة من الحديث المذكور وذلك:

أولاً: إن التساؤل المطروح في هذه الشبهة وهو: إنّ نصب الحاكم من حق الله أم من حق الناس أنفسهم؟ سوف يبقى قائماً حتى مع وجود مثل هذا الأصل، وحينئذٍ سيعي على من يقول بأنّها من حق الناس أن يأتي بالدليل على ذلك، ولا يمكنه الرجوع إلى مثل هذا الأصل، فانه حيادي بين الأمرين ما دام الخروج عن هذا الأصل أمراً لابد منه؛ لأن سلطة الحاكم على المحكوم- سواء كانت بنصب من الله سبحانه أم من قبل الناس- قد خرج قطعاً من الأصل الذي يقتضي عدم سلطنة أحد على أحد، وعليك التأمل في ذلك، فإن المطلب دقيق.

فالفرق واضح بين القول بأنه لا سلطه لأحد على أحد وبين القول بأنّ الناس مسلطون في اختيار الحاكم الذي يحكمهم؛ فإن الثاني يثبت أن اختيار الحاكم حق للناس أنفسهم، والأول لا يثبت ذلك، بل غاية ما يثبته عدم السلطه لأحد على أحد إلاّ إذا ثبت بالدليل وجود مثل تلك السلطه. أما كون المانح لهذه السلطه لو ثبتت هو الناس أم الله، فهذا مما لا دخل لهذه القاعدة فيه، لا من قريب ولا من بعيد.

وعليه فحديث السلطنة أجنبي تماماً عما نحن بصدده.

ثانياً: إن الرجوع إلى الأصل إنما يصح حيث لا يوجد في المورد دليل معيّن يحدد حكم الواقعة التي يراد معرفة حكمها، أما إذا قام الدليل على ذلك فلا مجال للرجوع إلى الأصل، وحينئذ فإن كان الكاتب يدعي عدم قيام الدليل على ذلك ولأجله تمسّك بالأصل، فيردّه تلك النصوص الكثيرة الدالة على نصب الإمام علي عليه السلام لمقام الخلافة، وإن كان يرى عدم دلالة تلك النصوص على مقام الخلافة، ويخصصها بمقام الإمامة الدينية بدعوى وجود المخصص، فعليه إبراز ذلك المخصص. وإن كان يرى عدم دلالة تلك النصوص باعتبار أن مقام الخلافة خارج تخصصاً باعتبار أنه من حق الناس وليس لله سبحانه أن يسلبه، فهو مصادرة على المطلوب؛ لأن كونه كذلك أوّل الكلام، ولا منشأ له سوى دعوى قضاء الفطرة بذلك، وقد تبيّن أنه لا دور للفطرة في ذلك أصلاً.

وإن كان يدعي قيام الدليل على نفي ذلك فليس هو إلا دعوى كون حق تعيين الحاكم والحاكم أمراً فطرياً، ودعوى عدم إمكانية الجمع بين الدين والحكومة، وقد تبيّن بطلان الأول وسيأتي ما يثبت بطلان الثاني أيضاً.

ثالثاً: إنّ اعتماد الكاتب على هذا الأصل ينافي ما تقدّم عنه من أنّ هذه المسألة لا يؤخذ حكمها من دائرة النصوص الشرعية معللاً ذلك بأن مسألة تعيين الحاكم من الحقوق التي ينبغي معرفة حكمها على أساس حكم العقل الفطري

السادسة: لا معنى للحق الفطري مع الاختلاف في موضوعه

في الوقت الذي قرر فيه الكاتب أن مسألة من له الحق في تعيين الحاكم مرتبطة بحكم العقل الفطري، وأن الفطرة قاضية بحق الإنسان في اختيار الحاكم ونوع الحكومة، عاد ليربط هذه المسألة بتشخيص معنى الحكومة والمفهوم منها. وذكر أن الحكومة من وجهة نظر التراث الإسلامي والمسيحي تختلف في معناها ومفهومها عن الحكومة في المجتمعات المعاصرة والثقافة الإنسانية السائدة، وان الحاكم في الأول عبارة عن ظل الله في أرضه، وفي الثاني يكون الحاكم وكيلاً أو نائباً عن الشعب في تدبير أموره وفقاً لعقد

اجتماعي بينه وبين الشعب على أن يسير بهم على وفق القانون.

وهذا الكلام يستبطن في طياته تناقضاً واضحاً؛ لأن حق تعيين الحاكم لو كان أمراً فطرياً يدركه كل إنسان بفطرته فلا معنى لأن يكون مبتنياً على ما هو مختلف فيه بين الناس؛ لأن الموضوع لهذا الحق المفترض عبارة عن تعيين واختيار الحاكم، وإذا كان هناك اختلاف في معنى الحاكم والحكومة والوظائف التي تقوم بها ونوع التشريعات التي تسير على وفقها فهو ينعكس بدوره على من له الحق في تعيين الحاكم، فكيف يفترض كونه أمراً فطرياً؟!

ثم إن الخلاف في تعيين مفهوم الحكومة لا يخرج في حقيقته عن الاختلاف في من له الحق في تعيين الحاكم، فالمسألتان اللتان طرحهما الكاتب وجعل أحدهما موقوفة على الأخرى هما وجهان لعملة واحدة، بل إن الخلاف في تحديد مفهوم الحكومة ليس إلا انعكاساً واضحاً للخلاف في من له الحق في تعيين الحاكم.

أضف إلى ذلك أن المفهوم الجديد للحكومة السائد في المجتمعات المعاصرة والثقافة الإنسانية الحديثة ما هو إلا نتيجة لقضية مسبقة وانعكاس لها، وهي قضية فصل الدين عن الحكومة أو الدولة، مع أن هذا أول الكلام كما هو واضح؛ لأنه إذا التزمنا بهذه النظرية فعلينا أن نلتزم بهذا المفهوم الجديد للحكومة، كما علينا أن نلتزم بأن حق تعيين الحاكم هو للناس وليس لله سبحانه، أما مع عدم الالتزام بذلك والقول بعدم الفصل بينهما، فلا مناص من رفض هذا المفهوم كما هو واضح.

السابعة: عدم الدقّة في تشبيه اختيار الحاكم بمسألة اختيار الوكيل

ومن جميع ذلك يظهر عدم الدقة في تشبيه الكاتب لمسألة اختيار الحاكم بمسألة اختيار الوكيل، بل هو مصادرة واضحة؛ لأن الوكيل في المسألة الثانية إنما هو وكيل عن الشخص فقط، وأما في المسألة الأولى فكون الحاكم وكيلاً عن الشخص هو أول الكلام؛ لأن الخلاف أساساً منصب على أن الحاكم وكيل عن الله وخليفته أم أنه وكيل عن الإنسان نفسه، فما لم يثبت في رتبة سابقة أن الحكومة من حق الناس أنفسهم لا يمكن تشبيهها بمسألة الوكالة المعهودة.

المنطلق الثاني
تقاطع الدين مع الدولة

الدين والحكومة ونظرية الفصل بينهما:

إنّ المنطلق الآخر الذي حاول صاحب الكتاب من خلاله معالجة الفكرة التي بحثها عبارة عن فصل الدين عن الدولة، والذي يعني- ببساطة ووضوح أن للدين مجاله الخاص به كما أن للدولة مجالها الخاص بها، وهذان المجالان بنظر أصحاب هذه النظرية والمؤيدين لها لا يمكن الجمع بينهما في مقام العمل والتطبيق

وينبغي الإشارة إلى أن صاحب الكتاب كان ينبغي عليه لكي يكون منهجياً في البحث أن لا يتعرض إلى مسألة الخلافة من وجهة تاريخية ونصوص شرعية، ما دامت المسألة محسومة عنده نتيجةً لإيمانه وتبنيه لهذه النظرية قبل تنقيحه لهذه النظرية؛ لكي تكون منطلقاً لنا في فهم مسألة خلافة الإمام علي عليه السلام وكونها بالنص والتنصيب من الله تعالى أم لابد فيها من الرجوع إلى الناس أنفسهم؛ لأن البحث عن دلالة النصوص على ذلك أو عدم دلالتها يتأثر بشكل كبير بهذه المسألة، فإنها سوف تلقي بظلالها بصورة كلية على كيفية فهم النصوص الواردة في هذا الأمر.

ثم إن صاحب الشبهة يعلل ضرورة الفصل بين الدين والحكومة بدعوى التقاطع بينهما في الأهداف من جهة، والوسائل والأدوات من جهة أخرى، والمنهج من جهة ثالثة، فلا يمكن حينئذٍ الجمع بينهما في مقام العمل والتطبيق، فعلى مستوى الهدف نجد أن الحكومة تراعي المصلحة البشرية وترجّح مصلحة النظام والدولة بما هي دولة على مصلحة الدين والشرع، وذكر في الصفحة ١٤٨ من كتابه: إن ذلك يكون

مانع بل واجب للحكومات البشرية. وأن مخالفة الشرع في هذه الحالة (مما لا يشكل فيه في دائرة الحكومة والسياسة؛ لأن الحكومة قائمة أساساً على المصلحة، والمصلحة هذه قد تتوافق مع الشرع أحياناً، وقد تتقاطع معه أخرى).

وأما بالنسبة للدين فهو يقوم على أساس التعبد بالنص، ولذلك فالجمع بينهما غير ممكن في دائرة العمل.

وأمّا على مستوى الوسائل والأدوات فالدين يخاطب الناس بلغة الرحمة، بينما نجد أن الحكومة تخاطبهم بلغة القدرة والقوة.

وأمّا على مستوى المنهج فالدين ينطلق من الحق والعمل به، بينما نرى الحكومة تتحرك في مواقفها السياسية والعسكرية والاجتماعية من موقع المصلحة.

وهذا الاختلاف بينهما بلحاظ هذه المستويات الثلاثة يعبّر عن إشكالية مهمة على صعيد الالتزام بالنظرية (أ)، وعدم وجود مثل تلك الإشكالية على صعيد الالتزام بالنظرية (ب)، وبناءً على ذلك فلا معنى للقول بأن الإمام علي عليه السلام منصوب من قبل الله تعالى لمقام الخلافة والزعامة الدنيوية.

والظاهر أن أهم ما تعتمد عليه هذه النظرية عبارة عن أن مجال الدين غير مجال الحكومة، فالحكومة تراعي المصلحة وإن خالفت الشرع والدين يتعبد بالنصوص وإن خالفت المصلحة.

تحقيق الحال في النظرية المذكورة:

الوقوف على حقيقة الحال في النظرية المذكورة يتم من خلال البحث في مقامات ثلاثة:

الأول: بيان طبيعة العلاقة بين الدين والحكومة.

الثاني: الملاحظات الواردة على هذه النظرية.

الثالث: إقامة الدليل على عدم إمكان الفصل بين الإمامة والخلافة.

وعليه فالبحث في هذه المسألة يقع في مقامات ثلاثة.

المقام الأول: الدين والحكومة وطبيعة العلاقة بينهما

في مقام التعليق على هذه النظرية بغية تحقيق الحال فيها سيتم الاعتماد بشكل مباشر على ما طرحه صاحب الشبهة من تبرير للفصل بين الدين والحكومة، ولكن قبل ذلك لابد من بيان معنى الدين ومدى حاجة الإنسان إليه من جهة، وبيان معنى الحكومة والمناط الذي على أساسه ومن خلاله يتم التفريق بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية، وبيان خصائص كل منهما من جهة ثانية، لكي نقف بجلاء على طبيعة العلاقة بينهما، وهذا ما نستعرضه من خلال النقاط التالية.

النقطة الأولى: معنى الدين ومدى حاجة الإنسان إليه

الدين عبارة عن الاعتقاد بأن هناك أمراً وراء الطبيعة يمثل الخالق لكل ما في الكون، وهو الله سبحانه، وهو يمثل حركة الاتصال بين الله والإنسان ينتج عنها الالتزام بعقائد وشرائع إلهيه.

فالإنسان يدرك بفطرته بأن هناك سعادة حقيقيه لا يمكن الحصول عليها بمجرد التعلق بالماديات والمحسوسات، بل لابد من الخضوع إلى العالم الغيبي، عالم ما وراء الطبيعه، فالدين يولد مع الفطرة، وهذا ما أكد عليه القرآن الكريم بقوله تعالى في سورة الروم الآيه ٣٠: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾، فالدين- إذن- بمقتضى هذه الآية الكريمه يعبر عن نزعه أصيله في الإنسان إلى التعلق بخالقه، وأن الإنسان يدرك بفطرته أنه على علاقة بربه وخالقه. وهذا المعنى قد أشار إليه أيضاً كثير من الفلاسفه، فقد جاء في معجم لاروس: «إن الغريزه الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشريه حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانيه .. وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو أحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[1]

---

(١) تاريخ الأديان - الدكتور محمد عبد الله دراز ص ٨٢-٨٣

ويقول هنري برجسون: «لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة»[١].

ومن ذلك يظهر أن الدين حاجة ضرورية للإنسان يدركها بفطرته، أياً كانت طبيعة تلك الحاجة ومنشأها[٢]، وهذا يقتضي الإلتزام بعقائد وشرائع إلهية تنظم للإنسان تلك العلاقة بينه وبين خالقه. وهذا المعنى تشترك فيه جميع الديانات، وإن اختلفت فيما بينها في طبيعة تلك التشريعات من جهة، وفي مدى شمولها واستيعابها لجميع وقائع الحياة أو عدم شمولها من جهة أخرى

ومن هنا تتضح النسبة بين الدين والشريعة، فالدين يمثل العلاقة بين الإنسان وخالقه، والشريعة تمثل الآليات التي يتم على وفقها تنظيم تلك العلاقة.

النقطة الثانية: الحاجة إلى القوانين والتشريعات

يعتبر الإنسان المحور الأساسي في هذه الحياة الدنيا، وكل ما عداه من المخلوقات الأخرى على هذه الأرض هي تحت تصرفه. وقد سخرها الله تعالى من أجل خدمته، كما أنه يعدّ أكرم المخلوقات عند الله تعالى فقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[٣] وقد جعله الله خليفته عليها بقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٤].

---

(١) نفس المصدر السابق

(٢) توجد ثلاث نظريات في تفسير كيفية نشأة الدين.

الأولى: نظرية التناقض الطبقي، وهي التي تبنتها الماركسية.

الثانية: نظرية الخوف من الطبيعة وكوارثها، وهي التي تبنّاها الفيلسوف برتراند راسل.

الثالثة: نظرية الفطرة،وهي النظرية السائدة لدى الفلاسفة الاسلاميين.

(٣) الاسراء ٧٠

(٤) البقرة: من الآية ٣٠

والإنسان يشعر بوجدانه وفطرته أنه متمحّض في الفقر والحاجة والنقص، الأمر الذي يدفعه إلى البحث عن كل ما من شأنه أن يسد من خلاله تلك الحاجة وذلك النقص، ويسعى دوماً إلى تحقيق كماله.

وهذا الذي ذكرناه مما لا يختلف فيه اثنان، ولكن الأسئلة التي تطرح نفسها في المقام هي: كيف يمكن للإنسان أن يحقق ذلك الكمال الذي يسعى إليه؟

وما هي السبل والوسائل التي يتمكن من خلالها تحقيق ذلك؟

وهل إن الإنسان قادر فعلاً على تشخيص كل ما من شأنه أن يحقق له الكمال؟

وكيف يتعامل فيما لو تعارضت مصالحه الشخصية مع مصالح الآخرين؟

وهل يمكن لنا أن نفترض أن كل إنسان حر في اختيار الوسيلة التي تحقق له كماله الذي يسعى إليه؟

إن الشيء الواضح الذي يدركه كل إنسان بفطرته، ويحكم به العقل البشري، ويقرّه جميع العقلاء هو ضرورة وجود قوانين وتشريعات تنظّم للإنسان سيره التكاملي في هذه الحياة، وإلا تحولت هذه الحياة إلى غابة يأكل فيها القوي الضعيف، وذلك أن الإنسان إذا تأمّل في نفسه وجد أنه يتألف من عنصرين أساسيين أحدهما الجسد والآخر الروح، وهذان العنصران مترابطان ترابطاً وثيقاً، ومتفاعلان تفاعلاً قوياً، ولا يمكن لأحدهما أن يتكامل بمعزل عن الآخر، والإنسان في سعيه نحو التكامل وتحقيق ذاته يحاول تلبية حاجاته على مستوى هذين العنصرين؛ لأن كلاً منهما له حاجاته المناسبة له التي يشعر كل إنسان بأنه بأمس الحاجة إلى إشباعها، فشعور الإنسان بالحاجة إلى أن يتكامل من خلال العنصر الأول نصطلح عليه بالبعد المادي في الإنسان، لأن أغلب تلك الحاجات، إما مادية أصلاً أو تنتهي إلى غاية مادية، وشعوره بأنه بحاجة إلى التكامل من خلال العنصر الثاني نصطلح عليه بالبعد الروحي، كسعي الإنسان للمعرفة وطلب العلم والحرية والعدل وراحة الضمير ورخاء البال وغير ذلك من المثل الأخلاقية العليا. فتكامل الإنسان إذن، إنّما يتم من خلال البعدين المادي والروحي معاً، كما أن الإنسان

يشعر بوجدانه أن تحقيق ذاته من خلال هذين البعدين لا يتم إلاّ في إطار التعامل مع الأفراد الآخرين، وذلك بدافع الشعور بالحاجة إليهم، سواء كان ذلك بلحاظ تحصيل ما يحقق له تكامله، أم كان بلحاظ أن مصالحه الشخصية تتعارض في أغلب الأحيان مع مصالح الآخرين، فيضطر إلى أن يتعامل ويتفاهم معهم.

وسوف نصطلح على سعي الإنسان إلى تحقيق تكامله كفرد بما هو فرد بالبعد الفردي، وعلى تصوره بأن تكامله لا يمكن أن يكون إلا ضمن المجتمع الذي ينتمي إليه وفي إطار سعي الآخرين- أيضا- إلى تحقيق تكاملهم بالبعد الاجتماعي.

ومن الواضح أن كل إنسان مهما كان سيره نحو التكامل- سواء أكان بمعناه السلبي أم الإيجابي- يميل بطبعه نحو ما يراه باعتقاده تكاملاً، ويبحث عن الأشياء التي تحقق له ذلك التكامل، سواء كان منها ما يحقق له البعد الذاتي كفرد، أو ما يحقق له البعد الاجتماعي، وسواء كان منها ما يحقق له البعد المادي أو ما يحقق له البعد الروحي ومن المعلوم أن هذه الأبعاد الأربعة في الإنسان مترابطة فيما بينها، فالفرد كفرد لا يمكنه أن يحقق بعده الذاتي إلا من خلال المجتمع الذي يعيش فيه؛ لأن التأثير بينهما تأثير متبادل، كما أنه لا يمكن له أن يحقق بعده الاجتماعي إلاّ من خلال بعده الذاتي؛ وذلك لأن المجتمع ليس إلاّ هذا الفرد وذاك الفرد، كما أنهَ لا يمكن له أن يحقق بعده المادي مجردا عن تحقيق بعده الروحي وبالعكس، فإن أحدهما مرتبط بالآخر

وعلى ضوء ذلك فالتكامل الذي يبحث عنه الإنسان لا يتحقق إلاّ من خلال تلك الأبعاد الأربعة، ولذلك نجد أن الإنسان يبحث عن الأليات والأساليب التي يتحقق من خلالها تكامله، سواء آمن بوجود خالق لهذا الكون أم لم يؤمن، ولأجل ذلك تجده يبحث دوماً عن التشريعات والقوانين التي تحقق له بعده الذاتي بالنحو الذي يحافظ معه على ما يحقق له بعده الاجتماعي، والتي تحقق له بعده المادي بالنحو الذي يحافظ معه على ما يحقق له بعده الروحي- أيضاً-.

وهذا يعني أنه لا بد من وجود تشريعات وقوانين تنظم للإنسان سيره نحو تكامل بأبعادها الأربعة، ومن الواضح أيضاً أن تلك التشريعات لابد أن تكون

بدرجة عالية من الدقة والتناسب لكي تحفظ للإنسان أبعاده الأربعة، فلا ينبغي لتلك التشريعات أن تحقق للإنسان بعده الذاتي على حساب بعده الاجتماعي، كما أنه لا ينبغي لها أن تحقق بعده المادي على حساب بعده الروحي. ولا نعني بذلك إلغاء تلك التشريعات للبعدين الاجتماعي والروحي؛ إذ لا توجد تشريعات- مهما كان نوعها ومصدرها- تقوم على أساس إلغاء هذين البعدين، بل المقصود أن لا تتحدد آليات البعدين الاجتماعي والروحي من خلال التركيز والاهتمام بالجانب الذاتي والمادي فقط للإنسان، بل ينبغي لتلك التشريعات أن تنظم مسيرة الإنسان بالشكل الذي يتناسب معه بأبعاده الأربعة، لذا يُلاحظ- مثلاً- أن الرأسمالية قد أخفقت بشكل كبير في مجال بناء الإنسان وتحقيق ما يطمح إليه من السعادة لتحقيقه، والسبب في ذلك يعود إلى تركيزها على الفرد من خلال بعديه المادي والذاتي فقط، الأمر الذي اقتضى أن تتحدد آليات ووسائل البعدين الاجتماعي والروحي على وفق الاهتمام بالفرد كفرد. مما أدّى الى الشعور بأن الرأسمالية لا يمكنها أن تلبي كل ما يحتاج إليه الإنسان، الأمر الذي أدّى إلى ظهور نمط جديد من التفكير نشأت على أساسه الماركسية والاشتراكية التي أهملت الفرد وركزت اهتمامها على المجتمع على أساس مبدأ الملكية العامة.

والملاحظ في كلا هذين الاتجاهين الاهتمام بأحد بعدي الإنسان على حساب البعد الآخر. فالأولى اهتمت بالبعد الفردي على حساب البعد الاجتماعي، والثانية على العكس تماماً، ومن هنا لابد من البحث والتفتيش عن السبل والآليات التي تحقق للإنسان كماله الذي يسعى إليه وتكفل له سعادته الحقيقية بالنحو الذي لا يلزم منه إلغاء هذا البعد أو ذاك.

النقطة الثالثة: الشرائع الإلهية هي الحل الوحيد

ثم إنّ الإنسان في الوقت الذي يدرك ضرورة إشباع حاجاته كإنسان بأبعاده الأربعة، يدرك أيضاً لو عاد إلى فطرته السليمة بأنه غير قادر على كشف كل الوسائل والآليات التي يتم من خلالها إشباع تلك الحاجات، لأنها عملية معقدة

ودقيقة جداً، وما الاختلاف الكبير الذي نشاهده في طبيعة تلك التشريعات والقوانين بين مجتمع وآخر خير دليل على ذلك. فالإنسان مهما وصل بعلمه فإنه لا يتمكن من اكتشاف كل تلك الوسائل والآليات بالشكل الذي يحفظ له ذلك الترابط والانسجام بين البعد الذاتي والبعد الاجتماعي من جهة، وبين البعد المادي والبعد الروحي من جهة أخرى. وهذا يقتضي أن تكون تلك الآليات والوسائل محددة من قبل من هو أعلم بالإنسان من نفسه، وأعلم بما ينفعه وما يضره بلحاظ تلك الأبعاد.

ومن هنا جاء دور الشرائع السماوية لتحدد للإنسان تلك الوسائل والآليات من خلال التشريعات الإلهية، فهي الطريق الأفضل بل الوحيد الذي يضمن معه تحقيق التكامل الذي يسعى إليه الإنسان، فضلاً عن كونه غاية إلهية أيضاً. وهذا يشكل عاملاً آخر- يضاف إلى قصور الإنسان- يبرهن على أن تحديد تلك الآليات والوسائل لابد وأن يكون من قبل خالق الإنسان؛ لأنه الأعلم بما يحقق له غاياته.

وبمراجعة بسيطة للتشريعات الإلهية عموماً، وبالخصوص الإسلامية منها، نجد بوضوح مدى الإهتمام الذي أولاه الشارع المقدس للإنسان بكافة أبعاده، من دون أن يهمل أي بعد منها؛ فهو في الوقت الذي نبه وأشار بوضوح إلى وجود هذه الأبعاد نجده أيضاً قد وضع للإنسان من التشريعات التي تنظم له سيره التكاملي الذي يسعى إليه، وبلحاظ جميع تلك الأبعاد، من غير أن يكون هناك أي تفريط أو إفراط ببعد معين منها على حساب الأبعاد الأخرى.

أضف إلى ذلك أنه لو ترك لكل إنسان الحرية المطلقة في اختيار الأسس والآليات التي يتم من خلالها تحقيق تكامله، لأدى ذلك قهراً إلى وقوع الخلاف والاختلاف بين أفراد النوع الإنساني، لتضارب المصالح والمنافع فيما بينهم، الأمر الذي يجعل من استمرار هذه الحياة مستحيلاً. ولأجل رفع هذا الاختلاف جاءت الشريعة الإلهية لتضع التشريعات والقوانين التي تبيّن للإنسان ما يحق له وما لا يحق وتضع حدوداً لكل ما من شأنه أن يوجب الاختلاف بين الناس وهذا ما صرّح به القرآن الكريم بقوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ

وأنزل معهمُ الكتاب بالْحقِّ ليَحْكُم بيْن النَّاس فِيما اخْتَلفُوا فيهِ وما اختلف فيه إلَّا الَّذين أُوتوهُ منْ بعْد ما جاءتْهمُ الْبيِّناتُ بغْياً بيْنهمْ فهَدى اللَّهُ الَّذين آمنُوا لما اختلفوا فيه من الْحقِّ بإذْنه واللَّهُ يهْدِي منْ يشاءُ إلى صراطٍ مُسْتقيمٍ﴾(١)

(فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني، والمصلح لأمر حياته، يصلح الفطرة بالفطرة ويعدل قواها المختلفة عند طغيانها، وينظم للإنسان سلك حياته الدنيوية والأخروية، والمادية والمعنوية)(٢)

النقطة الرابعة: شمول الشريعة لجمع وقائع الحياة

بعد أن تبين من خلال النقطة السابقة أن الدين يستتبع الالتزام بوجود شرائع إلهيه تنظم علاقة الإنسان بربه وخالقه، لابد من الإشارة هنا إلى أن هذا المعنى يقتضي أن تكون الشريعة شاملة لكل وقائع الحياة؛ لأن تلك العلاقه ليس معزول عن مفردات الطبيعة التي يعيش الإنسان في ضمنها، فهو من جهه بحاجة ماسة إلى التعامل مع ما يدور حوله في هذا الكون، ومن جهه أخرى بحاجه إلى التعامل مع الفرد الآخر من أبناء جنسه، فتنظيم هذه العلاقة لابد أن تكون ضمن إطار كل ما هو موجود في هذه الطبيعة؛ لأنها الظرف الوحيد لمثل هذه العلاقة، فلا يعقل تصميمها بالشكل المنفصل عن الظرف الذي تسير في ضمنه.

ومن هنا لابد من القول بأن الشريعه لابد أن تكون شامله لكل وقائع الحياة؛ لأن كل ما في الحياة يرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بتلك العلاقة.

ثم إنه ينبغي الالتفات إلى أننا لا نعني بالشمول أن يكون في كل واقعه تكليف بوجوب أو حرمه، فإن هذا المعنى واضح البطلان؛ إذ لا توجد شريعه مهما كان نوعها أو مصدرها تتمحّض في جانب الإلزام فقط، بل نعني بالشمول أن الشريعه الإسلامية لا بد أن يكون لها موقف تجاه أي واقعه في الحياه يشار إليها، سواء أكان

(١) البقرة:٢١٣

(٢) تفسير الميزان (السيد الطباطبائي) ج ٢ ص ١١٢

ذلك الموقف بنحو الإلزام أم كان بنحو الترخيص، والمباحات في كل شريعة أكثر بكثير من الإلزامات وهذا يكشف عن اهتمام الشارع بأن يترك المجال أمام الإنسان لأن يختار ويمارس حريته في مجالات عديدة من حياته، وبالنحو الذي يراه مناسباً، ولكن ليس مطلقاً وبلا قيود، بل بالنحو الذي لا يلزم من تلك الحرية والاختيار التجاوز على التشريعات الأخرى.

وبمقارنة بسيطة بين التشريعات الإلهية والتشريعات الوضعية نجد أن مساحة الحرية التي يتمتع بها الفرد في دائرة التشريعات الإلهية أوسع بكثير من الدائرة التي تكفلها له التشريعات الوضعية؛ لأنها في التشريعات الوضعية غالباً ما تكون على حساب حريات الأفراد الآخرين وخصوصاً الضعفاء منهم، مما يجعلها بالنسبة إليهم أضيق دائرة، بينما في الأولى يتمتع كل فرد بحريته من دون أن يكون ذلك على حساب الفرد الآخر. والسبب في ذلك يعود إلى أن الحرية في مورد معيّن في التشريعات الوضعية لم تكن ملحوظة بذاتها، بل هي نتيجة لعدم الإلزام بذلك المورد، فالملاحظ فيها ليس إلاّ ما يعتقده المقنن أو المشرّع من مفاسد تترتّب على الإلزام، حيث إنّه يصب جلّ اهتمامه على ذلك ويغفل عمّا يترتّب على تلك الحرية من مفاسد وآثار سلبية، وهذا بخلاف التشريعات الإلهية فالحرية فيها لم تكن نتيجة عدم الإلزام فحسب، بل هي ملحوظة بنفسها من قبل المشرّع، الأمر الذي يفرض تقنينها بالشكل الذي لا يلزم من جعلها في مورد معيّن حصول مفسدة في مورد أو مجال آخر من مجالات الحياة الأخرى.

وبعبارة مختصرة: إنّ الحرية في التشريعات الوضعية غالباً ما تكون نتيجة لعدم الإلزام، فهي لا تعدو كونها عدم تشريع بالإلزام، بينما في التشريعات الإلهية فهي تشريع بعدم الالزام، حالها في ذلك حال التشريعات الإلزامية من حيث إنّها ناشئة عن غرض إلهي.

ومن خلال ذلك يتضّح مدى شمول الشريعة لكل مجالات الحياة، والذي يدل على ذلك بالإضافة إلى ما ذكرنا هو ما اشتملت عليه التشريعات الإسلامية، فإنه لا

يكاد يخلو منها مجال من مجالات الحياة المتعددة، سواء التشريعات المرتبطة بالبعد الفردي، أم المرتبطة بالبعد الاجتماعي، وسواء التشريعات المرتبطة بالبعد المادي، أم بالبعد الروحي والأخلاقي. ولا حاجة لنا لاستعراض تلك المصاديق؛ فإنها بدرجة من الوضوح لا تخفى على من له أدنى مراجعة بسيطة للفقه الإسلامي.

ثم إنّ هذا المعنى الذي ذكرناه قد صرّح به القرآن الكريم في أكثر من آية. فمنها قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدىً وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1] وقوله تعالى:﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾[2]. فإن الآية الأولى صريحة في شمول الشريعة لجميع وقائع الحياة، كما أن الآية الثانية تدل بوضوح على أن كل أمر يقع مورداً للاختلاف بين الناس لابد وأن يكون لله فيه حكم قد أنزله في كتابه، وإلاّ فكيف يأمر بالحكم بما أنزل الله إن لم يكن هناك حكم منزل من عنده سبحانه وتعالى؟!!

النقطة الخامسة: الكاشف عن التشريعات الإلهية

قد وقع الكثير من الناس خصوصاً بعض المفكرين منهم في وهم واشتباه عندما تصوروا أن التشريعات الإلهية هي عبارة عمّا يكشف عنه الجانب القولي فقط الذي يتمثّل بما ورد في القرآن الكريم من آيات وما صدر عن النبي ﷺ من أحاديث، وغفلوا عن الجانب السكوتي الذي يكشف عن تلك التشريعات. ولأجل ذلك ذهبوا إلى القول بعدم شمول الشريعة لجميع وقائع الحياة، وإلى أنها لا يمكنها مواكبة التطور والتغير المستمر في تلك الحياة.

ولأجل دفع مثل هذا التوهم لابد من الالتفات إلى أمرين أساسيين:

الأول: إنّ التشريعات الإلهية كغيرها من التشريعات الأخرى لابد أن تتسم بطابع الكلية، أي أن يجعل الحكم أو القانون على موضوع كلي، لعدم إمكان التشريع

(١) النحل: من الآية٨٩

(٢) المائدة: من الآية٤٩

بتحفظ كل حرية من جزئيات الحياة؛ لكونها متغيرة باستمرار، ويترك تطبيق الكلي على أفراده ومصاديقه إلى الإنسان نفسه، ومعه لا حاجة لأن تتعرّض الشريعة لكل التفاصيل.

الثاني: إنّ كمال التشريع وشموله لجميع وقائع الحياة وجزئياتها أو عدم كماله وعدم شموله لذلك لا يقاس على أساس ما يكشف من الجانب القولي فقط، بل لابد من ملاحظة الجانب السكوتي أيضاً؛ لأن مجرد عدم الإشارة لبعض الموضوعات في التشريعات بجانبها القولي لا يعني بوجه من الوجوه عدم معالجة الشريعة لمثل تلك الموضوعات، بل إن نفس السكوت عنها يمثل تشريعاً بجوازها وإباحتها، رعاية لاختيار الإنسان وحريته.

وبالتوجه إلى هذين الأمرين لا يصح القول بأن الشريعة الإلهية لا يمكنها مواكبة الحياة والانسجام مع تطورها، أو أنها لا تستطيع أن تلبي جميع الحاجات البشرية، لوضوح أن مثل تلك الحاجات والمتغيرات المفروضة؛ إما أن تكون داخلة في إطار التشريعات المستكشفة من الجانب القولي، كأن تكون داخلة تحت عموم هذا التشريع أو ذاك، فهذا يعني تلبية الشريعة لمعالجة مثل تلك الحاجات وشمولها لها، وإما ان تكون خارجة عنها، فهذا يعني جعل الإنسان حراً في اختيار الوسيلة أو الطريقة التي يتم من خلالها تلبية تلك الحاجة، بشرط أن لا تكون تلك الوسيلة مخالفة للتشريعات القولية.

وهذه الحرية في اختيار تلك الوسائل هي تشكّل بنفسها تشريعاً إلهياً بجوازها وإباحته، غاية الأمر أن هذا التشريع يدخل في إطار التشريعات السكوتية؛ لعدم الفرق بين تشريع الجواز بالقول، أو تشريعه بعدم تشريع الوجوب أو الحرمة في ذلك المورد؛ لأن الغرض هو معرفة واكتشاف موقف القانون أو الشريعة تجاه هذا المورد أو ذاك، وليس المهم الطريقة التي بها تتم إيصال ذلك الموقف.

نعم، حيث إن الإنسان يميل بطبعه إلى الحرية ورفض القيود التي يفرضها

لوجوب والحرمة بحسب الاصطلاح الفقهي، أو الإلزام والمنع بحسب القوانين الوضعية؛ اقتضى ذلك من المشرع والمقنّن أن تكون تشريعاته القولية مهتمة بالدرجة الأساس بإبراز وإظهار ما هو واجب وحرام، أو هو لازم وممنوع، ولا معنى لأن يكون كل شيء- حتى الجائز والمباح- مورداً للتشريعات القولية، بل يتحقق الأخير ويعلم الموقف تجاهه بمجرد السكوت عنه وعدم دخوله في ما هو واجب وحرام، أو لازم وممنوع، وهذا المعنى هو الذي تجري عليه جميع التشريعات، سواء كانت إلهية أم وضعية.

ان قلت: لماذا نجد في الشريعة قسماً من التشريعات القولية، الهدف منها بيان جواز هذا الشيء أو ذاك، أو أنه يحق للإنسان كذا وكذا؟

كان الجواب: انّ الإشارة إلى مثل تلك الموارد في التشريع الإلهي وعدم الإشارة إلى غيرها مما هو جائز ومباح، إما لأنها قد وقعت مورداً للسؤال والاستفسار من قبل البعض، أو لأنها مما يتوهم فيها الإلزام فعلاً أو تركاً، ولم تكن بتلك الدرجة من الوضوح، ومن هنا دخلت ضمن التشريعات القولية، ولم يكتف بمجرد السكوت عنها

ولا يخفى أنّ جميع الشرائع السماوية منذ أول شريعة نزلت إلى الأرض إلى خاتمة تلك الشرائع، وهي الشريعة الإسلامية- منسجمة تماماً مع فطرة الإنسان، ولكن ليست جميع الموضوعات التي تعالجها تلك الشرائع بمستوى واحد، من حيث إدراك الناس لها وتشخيصها وأهميتها، فإن من بين تلك الموضوعات مما يقطع جميع العقلاء بجوازه وإباحته، ومنها: ما يقطعون بوجوبه أو حرمته، ومنها: ما يدركون اقتضائه للوجوب أو الحرمة واللزوم أو المنع من دون أن يدركوا الشروط أو الموانع المرتبطة بها، ومنها: ما لا يتمكن العقلاء من تشخيصه أساساً حتى على مستوى المقتضي

وحيث إنّ جميع تلك الموضوعات لا يخلو الموقف الشرعي تجاهها من كونه

وجوبه أو حرمه أو إباحة من جهه، وأنّ الإنسان بطبعه يميل إلى رفض القيود التي تحد من حريته؛ نجد أن المشرّع- أياً كان- ينصب اهتمامه بالدرجة الأولى على بيان ما هو واجب وحرام أو هو لازم وممنوع، وأما بالنسبة إلى ما هو مباح وجائز فلا يهتم المشرّع ببيانه إلاّ إذا فرض توهم دخوله تحت ما هو واجب أو حرام، وفيما عدا ذلك يكتفي المشرّع أو المقنّن بالسكوت للدلالة على عدم وجوبه أو حرمته.

ومن جميع ذلك يتضح شمول الشريعة لجميع وقائع الحياة، وأنه لا يوجد مورد من الموارد إلا وللشريعة فيه موقف. وأننا لا نعني بالشمول إلا المعنى الذي ذكرناه.

النقطة السادسة: مفهوم النظرية الإسلامية

بناءً على ما تقدّم يتضح أنّ الشريعة الإلهية وخصوصاً الإسلامية منها لها القدرة التامة والكاملة على مواكبة الحياة واستيعاب تمام متغيراتها وجزئياتها. وأنّ أي نتاج للفكر الإنساني سواء على مستوى الاقتصاد أم السياسة أم غيرهما من مجالات الحياة الأخرى ممّا تحث عليه الشريعة الإسلامية ما دام ملتزماً بالأطر العامة للشريعة. وسوف تصبح أي نظرية في أي مجال من مجالات الحياة هي النظرية الإسلامية في هذا المجال أو ذاك ما دامت مؤطرة بالأطر العامّة للشريعة؛ لأنها حينئذ سوف تكون نتاج عاملين رئيسين:

الأول: الفكر الإنساني في دائرة الحرية والإختيار اللذين منحهما الله سبحانه وتعالى للإنسان.

الثاني: عدم تصادم تلك النظرية مع التشريعات الإلهية.

فإذا توفّر هذان العاملان في أي نظرية في أي مجال من مجالات الحياة وصفت تلك النظرية بأنّها اسلامية.

وبهذا ندفع ما قد يتوهمه البعض من أن الدين الإسلامي لا يوجد لديه نظريات اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية. لأن المنشأ لهذا التوهم كان عبارة عن الفهم الخاطئ لمعنى النظرية الإسلامية في هذا المجال أو ذاك وتصوّر أنّها عبارة عن

صحيحة جاهزة يقدّمها الدين الإسلامي للبشرية، فإنّ هذا المعنى هو الذي يجعل من الشريعة الحيلولة دون مواكبة الحياة؛ لأنّ مثل هذه النظريات الجاهزة قد تكون صالحة في زمان دون آخر ومكان دون مكان، وهذا بخلاف ما لو كانت النظرية من نتاج الفكر الإنساني بشرط عدم تصادمها مع الخطوط العامة للشريعة وثوابتها فإنّ مثل هذا المعنى يجعل من الشريعة صالحة لكل زمان ومكان.

فلو أردنا- مثلاً- معرفة النظرية الإقتصادية في الدين الإسلامي فما علينا إلاّ جمع الخبراء المختصين بهذا المجال وعرض أفكارهم وآرائهم على الشريعة الإسلامية وتهذيبها من كل ما يخالف الشريعة فعندها نكون قد حصلنا على نظرية اقتصادية يمكن وصفها بأنها اسلامية، فإذا حدّدنا موقف الشريعة من الملكية العامة والملكية الخاصّة وميزنا من خلال ذلك بين مواردهما، وحدّدنا أيضاً طرق الانتاج لتلك الثروات وكيفية توزيعها والاستفادة منها وغير ذلك ممّا يرتبط بهذا المجال من تسعير السلع والموقف من الاحتكار وغيرهما أمكن الخروج بنظرية عامة في هذا المجال، وهكذا الحال في كل مجالات الحياة الأخرى.

النقطة السابعة: معنى الحكومة ومدى حاجة الناس إليها

إنّ المعنى الدقيق والصحيح للحكومة والذي سنتبنه لاحقا هو: عبارة عن مجموعة من القوانين والتشريعات التي تنظم حياة المجتمع، والتي يقوم شخص أو مجموعة من الناس بتنفيذها و ضمان تطبيقها.

وهذا المعنى للحكومة لا يختلف فيه اثنان؛ لأن منشأ الحاجة إلى الحكومة، وإدراك الإنسان لضرورة وجودها هو عبارة عن التضارب بين المصالح الفردية والشخصية من جهة، والمصالح العامة للمجتمع من جهة أخرى، الأمر الذي يقتضي أن تكون هناك حكومة تحفظ للمجتمع مصالحه العامة، وإلا فلو ترك لكل فرد أن يفعل ما يشاء فسوف يؤدي ذلك إلى اختلال النظام والحياة؛ لأن كل فرد يسعى بطبعه إلى تحقيق مصالحه الشخصية، وهي تتضارب في الغالب مع مصالح

لأخرى. لأمر الذي يقتضي وجود تشريعات وقوانين تنظم للإنسان حياته، وتبيّن له ما له من الحقوق وما عليه ومن الواجبات من جهة، ووجود من يضمن تطبيق تلك القوانين والتشريعات وتنفيذها من جهة أخرى؛ لأن مجرد وجود تلك القوانين والتشريعات لا يحقق الغرض المطلوب منها ما لم يوجد من يضمن حماية تلك التشريعات ومن يقوم بضمان تطبيقها.

وأما ما يذكر عادةً من الاختلاف في معنى الحكومة بين ما هو المعروف منها في التراث الإسلامي والمسيحي، وبين ما هو المعروف منها في المجتمعات المعاصرة والثقافة الإنسانية الحديثة. فهو بعيد كل البعد عن الدقة؛ لأن الاختلاف المشار إليه وإن كان موجوداً ورائجاً لكنه لم يكن أصلاً في مفهوم الحكومة. وإنّما هو خلاف يرجع في حقيقته إلى شكل ونوع التشريعات التي ينبغي أن تحكم بها تلك الحكومة. وإلا فالالتزام بأصل ضرورة وجود التشريعات مما لا يمكن لأي أحد إنكاره.

ولأجل إيقاف القارئ على حقيقة ما ذكرناه لا بأس بأن نستعرض ما ذكره الكاتب بهذا الصدد. فقد قال: «إذا قلنا بالمعنى والمفهوم السائد في التراث الإسلامي والمسيحي للحكومة فإن هذا المنصب- أي مقام الخلافة والحكومة يعتبر من المناصب التي تدخل في دائرة الإلوهية، وأنّ الحاكم هو ظل الله في أرضه، ويده وسيفه وخليفة على عباده؛ لأن الله هو المالك والخالق، فهو أحق بالحكم من الإنسان العبد. ولكن إذا أخذنا بنظر الاعتبار المفهوم الجديد للحكومة والسائد في المجتمعات المعاصرة والثقافة الإنسانية الحديثة ، فالحكومة هي: عبارة عن وكالة أو نيابة عن الشعب في تدبير أموره الاجتماعية و السياسية ، ويؤخذ هذا الحق من أفراد الشعب على أساس من العقد الاجتماعي بين الرئيس والمرؤوس أو بين الحاكم والشعب، بأن يفوض أفراد الشعب حقهم في تقرير مصيرهم إلى هذا الشخص ويختارونه رئيساً لهم لمدة معينة على أن يسير بهم حسب القانون

فإن المتأمل في هذين التعريفين يجد بوضوح اشتراكهما في أمرين أساسيين

الأول: ضروره وجود تشريعات، وقد أشير إلى هذا الأمر في التعريف الأول بقوله: «فهو- أي الله- أحق بالحكم من الإنسان»، ومن المعلوم أن حاكمية الله تعالى في المقام ليست إلا حاكمية تشريعاته، وأن أحقيته بالحكم لا تعني سوى أحقية تشريعاته عمّا سواها من التشريعات الأخرى، وهذا يعني أن أصحاب هذا التعريف قد فرغو عن صرورة وجود تشريعات، وأنه لا معنى للحكومة بدونها.

وأما بالنسبة إلى التعريف الثاني فقد أشار إلى هذا الأمر بقوله «على أن يسير بهم حسب القانون»، وهذا يعني أنه لابد من وجود القوانين والتشريعات في كل حكومة

الثاني: ضرورة وجود من يقوم ويتولى مهمة تطبيق وتنفيذ تلك القوانين والتشريعات، وإلا فمجرد وجود القوانين والتشريعات لا قيمة له بدون ذلك كما هو واضح

ومن هنا يتبين أنه لا يوجد اختلاف بين الفريقين في مفهوم ومعنى الحكومه، وهو ليس إلا عبارة عن مجموع الأمرين المتقدمين معاً، وإنّما الاختلاف بينهم يكمن في مصدر أو نوع تلك التشريعات التي ينبغي لكل حكومه أن تتبناها، فهل هي التشريعات الإلهية أم هي التشريعات الوضعية؟

ومن الواضح أن هذا المعنى- أي مصدر التشريعات ونوعها- لا دخل له أصلاً في مفهوم الحكومة، نعم هو دخيل في شكل تلك الحكومة وصفتها.

النقطة الثامنة: المناط في كون الحكومة دينية او غير دينية

لتشخيص ومعرفة المناط الذي على أساسه يتم وصف الحكومة بكونها دينية أو ليست دينية لابد من الإشارة إلى الأركان الأساسية للحكومة والتي بها تتم الحكومه، ومن أهم تلك الأركان ثلاثة :

١ . السلطة التشريعية .

٢ السلطة القضائية .

٣ السلطة التنفيذية

ومن الجدير بالذكر أنّ هذا التقسيم للسلطات إنّما هو بلحاظ الحكومة الفعليّة، بمعنى أنّ الملحوظ في هذا التقسيم مجال العمل والتطبيق الخارجي، وإلاّ فالحكومة والحاكمية في واقعها ليست إلاّ لمن له حق التشريع، وهو المسمّى عادةً بالسلطة التشريعية، ولكن حيث إن هذه التشريعات والقوانين- لكي يتحقق الغرض المطلوب منها- بحاجة إلى الجهاز الذي يقوم بتنفيذها وتطبيقها اقتضى وجود ما يسمّى بـ(السلطة التنفيذية).

وأمّا بالنسبة إلى السلطة القضائية فهي في الواقع راجعة إلى السلطة التنفيذية للقانون والتشريع، ولكن مجالها يختلف عن مجال ما يسمى بالسلطة التنفيذية.

وعلى كل حال فالعنصر المهم والمقوّم للحكومة الذي لا يمكن أن تكون هناك حكومة ما لم يوجد ليس هو إلاّ السلطة التشريعية؛ لأن القوانين والتشريعات هي المحور الأساس في كل حكومة مهما كان شكلها، فهي حاكمة على السلطتين التنفيذية والقضائية، لأنّ الواجب على هاتين السلطتين الجري في كل مجالاتهما على طبق تلك القوانين والتشريعات.

ومن المعلوم أنّ القوانين والتشريعات التي تضعها السلطة التشريعية لابد أن تكفل بعمومها المصالح العامّة للأفراد المحكومين بتلك الحكومة، وعليه فالركيزة الأساسية للحكومة عبارة عن أمرين :

الأول: القوانين والتشريعات

الثاني: أن تكون تلك القوانين والتشريعات محققة للمصالح العامة للمجتمع.

ومن هنا يتضح أن الفرق الرئيسي بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية إنما هو بلحاظ القوانين والتشريعات، أي: السلطة التشريعية فقط. وعلى هذا يكون معنى الحكومة الدينية هو حاكمية الدين والشريعة، ومعنى الحكومة غير الدينية هو

حاكمية القوانين الوضعية. وكل هذا يرتبط بالسلطة التشريعية ومن له حق التشريع كما أوضحنا ذلك سابقاً، ولا علاقة له أساساً بمن يقوم بتنفيذ تلك الأحكام.

نعم، يشترط فيمن يقوم بتنفيذ تلك الأحكام وتطبيقها أن يكون مطلعاً عليها ومتسلطاً على فهمها ومدركاً لحيثياتها، مضافاً إلى الشروط الأخرى كالعدالة والنزاهة التي يجب توفرها في المنفّذ لئلاً يقع في الانحراف أو الحيف في تطبيق تلك القوانين أو التشريعات.

وبعبارة مختصرة: إنّ الحكومة عبارة عن تلك القوانين التشريعات التي تحكم المجتمع، فإن كانت دينية كانت الحكومة دينية، وإلاّ فلا.

وأما السلطة التنفيذية فهي ليست إلاّ لأجل القيام بتنفيذ تلك القوانين والتشريعات وحمايتها.

النقطة التاسعة: دور السلطة التشريعية في الحكومة الدينية

تبين من خلال ما تقدم أن الفرق بين الحكومة الدينية وغير الدينية يكمن في مصدر القوانين والتشريعات، فإن كان ذلك المصدر هو الشارع المقدّس كانت الحكومة دينية، وإن كان مصدرها الناس أنفسهم، وبقطع النظر عن الشرع، كانت الحكومة غير دينية، وعليه يكون دور ما يسمى بـ(السلطة التشريعية) في الأولى ليس التشريع بل مجرد استكشاف تلك التشريعات وشرحها وتوضيحها من جهة، والرقابة وضمان تطبيقها من جهة أخرى. وهذا بخلاف دورها في الحكومة غير الدينية فإنها مما يقع على عاتقها تشريع القوانين وسنّها، وهذه هي الوظيفة الرئيسة لها.

وبناءً على ذلك لا يوجد أي محذور في أن تتمثل السلطة التشريعية في الحكومة الدينية بشخصٍ واحد، يكون قادراً على استكشاف التشريعات الإلهية من مصدرها الرئيس، ويكون عالماً بالمصالح العامة التي وضعت من أجلها التشريعات الإلهية. وهذا ما تمثل فعلاً بشخص النبي صلى الله عليه وآله في أيام حكومته، وكذلك الإمام علي عليه السلام في فترة

خلافته. وهذا بخلاف الحكومة غير الدينية التي يكون مصدر تشريعاتها الناس أنفسهم، فإنه لا يمكن أن تختزل آراء الناس واجتهاداتهم في شخص واحد، كما هو واضح.

النقطة العاشرة: من له حق التشريع وحده له الحق في تعيين الحاكم

لقد تبيّن من مجموع النقاط السابقة أن الحكومة مهما كان نوعها ومصدرها ليست بمعزل عن السلطة التشريعية، فإنه لا معنى لأن تكون هناك حكومة إذ لم تكن هناك قوانين وتشريعات، تسير تلك الحكومة على وفقها وهذا المعنى لا فرق فيه بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية، غاية الأمر أن الاختلاف بين الحكومتين ينحصر في نوع تلك التشريعات ومصدرها، وقد بيّنا سابقاً أن مصدر التشريع في الحكومة الدينية هو الله سبحانه وتعالى، وفي الحكومة غير الدينية هم الناس أنفسهم، وبناءً على ذلك فإنّ من له حق التشريع هو وحده الذي يكون له الحق في تعيين الحاكم؛ إذ لا معنى لأن يفرض حق التشريع في جهة معينة ويكون حق تعيين الحاكم الذي ينبغي أن يسير في حكومته على وفق تلك التشريعات من صلاحية جهة أخرى قد لا تكون في كثير من الأحيان عارفة بتلك التشريعات وحيثياتها وظروف تطبيقها وغير ذلك مما يتعلق بها.

وعليه، فما دمنا نتكلم عن الحكومة الدينية المتقومة بكون تشريعاتها دينية فمن الطبيعي أن يكون أمر تعيين الحاكم بيد صاحب ذلك الدين والواضع لتلك التشريعات؛ إذ لا معنى لأن تكون السلطة التشريعية إلهية ويكون أمر من يقوم بتنفيذ وتطبيق تلك التشريعات باختيار الناس أنفسهم، ومن المعلوم أن حق التشريع بالمعنى الأخص[1] في الحكومة الدينية هو لله سبحانه وحده وليس لأحد غيره، إذ

---

(١) أمّا بالنسبة إلى التشريعات الصادرة من النبي والائمة عليه وعليهم أفضل التحيات والسلام فهي لا تخرج عن التشريعات الإلهية وفي طولها وليست في عرضها من باب إحاطتهم وعلمهم بما يريده الله سبحانه وتعالى وما لا يريده، فهم عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يأتمرون، وبهذا يمكن القول بأن لهم حق التشريع بالمعنى الأعم.

لا معنى لكونها دينية إلا كون تشريعاتها إلهية، وهذا يقتضي أن يكون حق تعيين الحاكم منحصراً به وليس للناس في ذلك أي اختيار، إلا إذا قيل بأنّ مجال التشريعات الإلهية غير مجال التشريعات الحكومية فإنه في هذه الحالة سوف يكون أمر الحاكم بيد الناس أنفسهم؛ لأنهم هم أصحاب تلك التشريعات الحكومية، ولكن هذا يعني فصل الدين عن الدولة والحكومة والالتزام بأن مجال الشريعة غير مجال الحكومة، وإن الشريعة قاصرة عن الشمول لجميع وقائع الحياة، ومن المعلوم أنّه قد تقدّم بطلان كل هذه الأقوال.

فالنتيجة إذن هي: إنّ حق اختيار الحاكم ينحصر بالله سبحانه وتعالى وحده، فهو بهذا يحافظ على غرضه من تلك التشريعات ويضمن عدم تحريفها وتزييفها.

النقطة الحادية عشرة: العصمة شرط في الحاكم من حيث كونه إماماً

ينبغي لنا عند الحديث عن الحكومة الإسلامية أن لا يختلط علينا البحث بين حكومة النبي ﷺ وبين الحاكم في زمن الغيبة؛ فإن لكل منهما مجاله الخاص به، وإن كان هناك تداخل بينهما في بعض المجالات. ومن المعلوم أننا عندما نبحث عن حكومة النبي ﷺ بمعنى الحاكم فإنّما نبحث عنه باعتباره معصوماً، وعندما نبحث عن الحاكم في زمن الغيبة فإنما نبحث عنه باعتباره فقيهاً منصوباً من قبل الإمام المعصوم عليه السلام.

ولا يتوهم هنا أن هذا الاتجاه قد اضطر إلى التنازل عن شرط العصمة في الحاكم؛ لأن هذا جهل ناشئ من عدم فهم الحكومة بمعناها الصحيح في الإسلام، وتصويرها بالنيابة أو الوكالة عن الناس لتمشية أمورهم وحفظ نظمهم فحسب، مع أن الحكومة من وجهة النظر الإسلامية عبارة عن حاكمية الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية على كل شيء في هذه الحياة، بحيث يكون على عهدة الحاكم والخليفة بيان الشريعة الإسلامية من جهة، ومسؤولية تطبيقها من جهة أخرى، فهو المسؤول عن الشريعة نظريةً وتطبيقاً. وحال الفقيه في عصر الغيبة حال النائب عن الإمام حال

حضوره. فكما تقتضي الضرورة أن يعين الإمام والياً على منطقة معيّنة حال حضوره، بحيث يكون ذلك الوالي هو الحاكم في تلك المنطقة، كذلك قتضت الضرورة والحكمة الإلهية أن يعين الإمام الفقيه الجامع للشرائط نائباً عنه وحاكماً في هذه الدولة أو تلك. وكما يرجع الحاكم المعين من قبل الإمام المعصوم حال حضوره إلى ما وصل إليه من تشريعات وتوصيات ذلك الإمام، سواء كانت مكتوبة بكتاب أو كان قد سمعها من الإمام بنفسه. فكذلك حال الفقيه الجامع للشرائط إذا وصلت إليه تلك التشريعات بالطرق التي يرتضيها المعصوم نفسه. ولا يوجد فرق بين الأمرين إلاّ في أن الأول قادر للوصول إلى الإمام المعصوم، والثاني ليس كذلك. والكل يرجع في الحقيقة إلى حاكمية المعصوم.

وبهذا يندفع ما يثار من أن الشيعة الإمامية قد تنازلت عن شرط العصمة في الحاكم.

وقد تبين أن الحاكم الإسلامي والخليفة عن النبي ﷺ مسؤول عن هداية الناس وبيان الشريعة من جهة، وعن ضمان تطبيقاتها وإقامتها من جهة أخرى، فلابد من أن يكون معصوماً؛ لأن هداية الناس وتبيين الأحكام الشرعية الإلهية والحفاظ على تطبيقها وإقامتها تقتضي بنفسها هذا المعنى.

ومن ذلك يتبين أن شرط العصمة في الحاكم ليس بما هو حاكم، وإنما بما هو مسؤول عن الشريعة نظريةً وتطبيقاً.

وحفظ الأمة من الزيغ والانحراف لا يكون في مجال التبليغ والبيان فحسب، بل في مجال ضمان التطبيق أيضاً.

النقطة الثانية عشرة: منشأ الوقوع في إشكالية الفصل بين الدين والحكومة

ومما ينبغي الإشارة إليه هو أن المشكلة التي وقع فيها صاحب الشبهة- كما وقع فيها غيره من الباحثين - والتي أدّت به إلى الوقوع في إشكالية الجمع والتوفيق بين الدين والحكومة؛ تتمثل في النظرة القاصرة إلى معنى الحكومة. وتحديد

مفهومها، وقصره على خصوص السلطة التنفيذية والجهاز الإداري فحسب، ومعزل عن التشريعات والقوانين التي تقوم تلك السلطة بتنفيذها والسير على وفقها.

وقد ذكر صاحب الشبهة في كتابه المشار إليه سابقاً ما يشير إلى هذا المعنى في عدة موارد:

منها: قوله في ص٣٨: «ثم على فرض أن الإمام الرضا عليه السلام سيجد فئة من أهل الإخلاص والإيمان من يعينه على ممارسة دوره في الحكومة على مستوى القضاء والجيش والديوان وبيت المال وأمثال ذلك بالمقدار الكافي، ولكن هل له أن يضمن بقاءهم على الولاء والإخلاص بعد توليهم المناصب كما كانوا قبل ذلك؟»

وهذا يكشف بوضوح عن أن صاحب الشبهة لم يفهم من الحكومة سوى هذه المناصب التي ذكرها، والتي تمثل بمجموعها ما يسمى بـ(السلطة التنفيذية)، فلم يدخل صاحب الشبهة في مفهوم الحكومة ما يشير إلى السلطة التشريعية كما هو واضح.

ومنها: قوله في ص٤٢: «فالحكومة عبارة عن وكالة أو نيابة عن الشعب في تدبير أموره الاجتماعية والسياسية، ويؤخذ هذا الحق من أفراد الشعب على أساس من العقد الاجتماعي بين الرئيس والمرؤوس أو بين الحاكم والشعب؛ بأن يفوض أفراد الشعب حقهم في تقرير مصيرهم إلى هذا الشخص ويختارونه رئيساً لهم مدة معينة على أن يسير بهم حسب القانون». فالكاتب فسّر الحكومة في كلامه هذا بمفهوم لا يشمل التشريعات والقوانين.

ومنها: قوله في ص١٥٢: «أما على القول بفصل الدين عن الحكومة، وبقاء رجال الدين كعنصر توجيه وإرشاد فقط على الواقع الاجتماعي والسياسي في عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعديل المسيرة السياسية في صورة الانحراف والزيغ، فهذا يمثل أرقى حالات النضج السياسي والديني للأمة الإسلامية».

وهذا يكشف عن عزله السلطة التشريعية، وجعله القانون والتشريع خارج مفهوم الحكومة، وإلا فأيّ معنى للقول بأن يبقى رجال الدين خارج هذا الاطار، وتحديد دورهم في مراقبة المسيرة السياسية وحفظها من الانحراف؟! فإن المناط والمقياس

لتزيع والانحراف بالنسبة للسلطة التنفيذية، أي: الحكومة بنظر صاحب الشبهة ليس هو إلا القوانين والتشريعات كما هو واضح، وعلى هذا الأساس فالحكومة بنظر صاحب الكتاب لا تمثّل إلا السلطة التنفيذية فحسب.

وهذه النظرة للحكومة وتعريفها بهذا الشكل بعيد عن الواقع؛ إذ من الواضح أن الحكومة لا تكون حكومة إلاّ إذا كانت هناك قوانين وتشريعات، ولذا نجد أن الأساس الذي على وفقه يشار إلى أن هذه الحكومة دينية أو غير دينية يعتمد اعتماداً كبيراً على التشريعات والقوانين، ولا علاقة له إطلاقاً بمن يكون على رأس السلطة التنفيذية. وهذا أمر واضح قد تمّت الإشارة إليه سابقاً.

المقام الثاني: الملاحظات الواردة على النظرية المذكورة

إن أهم الملاحظات التي يمكن إيرادها على نظرية الفصل بين الدين والدولة تتلخّص بما يلي:

الملاحظة الأولى: الخلط بين الحكومة وبين من يقوم بتنفيذ تشريعاتها

إن أصحاب هذه النظرية توهموا أن الحكومة الدينية تعني كون الحاكم معمّماً كأن يكون رئيس الجمهورية مثلاً أو رئيس الوزراء من رجال الدين، وهذا من الخلط بين من يقوم بتنفيذ تشريعات الحكومة الدينية، وبين نفس الحكومة الدينية؛ فإن من يقوم بتنفيذ وتطبيق تلك القوانين والتشريعات- مهما كانت صفته وسمته- محكوم بنفس تلك القوانين والتشريعات، فهو لا يعدو عن كونه مجرّد وسيلة لتنفيذ القانون لا أكثر، ولا دخل له لا من قريب أو من بعيد في كون الحكومة دينية أو غير دينية، ولذا لا يصح لنا أن نسمّي الحكومة بأنها دينية لمجرد كون من يترأسها رجل دين إذا لم تكن قوانينها وتشريعاتها دينية .

نعم، يشترط في من يقوم بالتنفيذ والتطبيق بعض الشروط والمواصفات التي يضمن معها السير على وفق تلك القوانين والتشريعات وضمان عدم الانحراف عنها، إلاّ أنّ هذا أمر آخر خارج عن موضوع البحث.

وقد أوضحنا فيما سبق أن الحكومة الدينية لا تعني سوى كون تلك التشريعات والقوانين التي تسير على وفقها تلك الحكومة تشريعات دينية.

الملاحظة الثانية: لا فصل بين مصلحة الحكومة ومصلحة المحكومين

إنّ هذه النظرية قد جعلت للدين مجالاً يختلف عن المجال الحكومي، وادّعت أنهما متنافيان في مقام التطبيق والعمل؛ باعتبار أنّ الدين يقدم مصلحته على مصلحة النظام أو الحكومة، وأما النظام فهو يقدم مصلحته على مصلحة الدين.

وهذا جهل واضح لا يمكن أن يتفوه به أحد؛ لأنّ مصلحة الدين - مهما كان نوعها - لا يمكن بأيّ حال من الأحوال أن تكون منفصلة عن المصالح المتعلقة والمرتبطة بالأفراد الملتزمين بذلك الدين، والذين يشكّلون المجتمع الذي تحكمه تلك الحكومة الدينية، فما هو مصلحة للدين لا يمكن أن يكون كذلك إلاّ إذا كان فيه مصلحة للمتدينين به، لعدم تعقّل الفصل بين الأمرين، حيث إنّ الدين بما هو دين وبقطع النظر عمّن يتديّن به لا معنى له، كما أنّ مصلحة الحكومة بما هي حكومة لا بما هم أفراد معينين قائمين على رأس تلك الحكومة لا يمكن أن تنفك عن كونها مصلحة للأفراد المحكومين بتلك الحكومة؛ لأن الحكومة كما تقدم ليس إلاّ تلك القوانين والتشريعات التي تتقوّم بها، فإذا فرض كونها دينية فهذا يعني أن تشريعاتها منبثقة من الدين نفسه. وعليه فما كان مصلحة للدين فلابد أن يكون مصلحة للنظام والحكومة الدينية، ولا يمكن أن نتصور أن هناك مصلحة للنظام الديني ولا تكون مصلحة للمتدينين بذلك الدين أو مصلحة للدين نفسه. ولا يمكن أن تتعارض مصلحة الدين مع مصلحة الأفراد المتدينين بذلك الدين.

وتوهم التضارب والتعارض بين مصلحة الدين ومصلحة الأفراد إنما هو ناشئ من الجهل بحقيقة الدين وتشريعاته والغاية التي يستهدفها، بل الجهل بمبدع ذلك الدين وهو الله تعالى من جهة، والجهل بكيفية تحديد وتشخيص ما هو مصلحة وما هو ليس كذلك، وما ينبغي أن يلحظ معها لكي تكون مصلحة من جهة أخرى.

وهذا الجهل يتمثّل في عاملين رئيسين هما:

الأول: النظر إلى الدين والشريعة وقوانينها نظرة تجزيئية، والغفلة عن أنّ هذا التشريع أو ذاك إنّما هو تشريع ضمن منظومة متكاملة من التشريعات المتعددة والمترابطة فيما بينها، فإنّ النظر إلى تشريع معيّن بمعزل عن المنظومة التشريعية العامّة التي هو في ضمنها يعتبر من القصور الواضح؛ لأن كل قانون أو تشريع إذا نظر إليه مجرداً عن غيره من القوانين والتشريعات الأخرى التي هو في ضمنها قد يتصور أنه خالٍ من المصلحة، ولكن إذا نظر إليه ضمن دائرة القوانين والتشريعات الأخرى سوف تتضح وتتجلّى المصلحة التي ينطوي عليها.

الثاني: عدم إتباع الميزان الصحيح والموضوعي في تحديد وتشخيص ما هو مصلحة وما هو ليس كذلك، والنظر إلى الأشياء بمنظار ضيق، وبالشكل المنفصل عمّا يحيط بها من أمور أخرى تؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في تحديد وتشخيص المصلحة. مع أن الشيء قد لا يكون واجداً للمصلحة لو نظر إليه مجرداً عن أيّ شيء آخر، ولكن لو نظر إليه من خلال كل ما يحيط به من أشياء فسوف ترى المصلحة فيه واضحة جدّاً، فالولاية على الغير لو لوحظت بما هي ولاية وسلطة - بقطع النظر عن أي شيء آخر - تكون تضييق وخنق لحرية ذلك الغير، ولكن إذ لوحظ فيها كون المولى عليه قاصراً أو مجنوناً أو سفيهاً عند ذلك يحكم العقلاء بحسنها، بل يحكمون بضرورتها ويعدّ التقصير فيها مفسدة، فهي بهذا اللحاظ مصلحة بلا إشكال، والعكس صحيح أيضاً، فإنّ الأشياء التي تعتبر مصالح في نفسها لا يمكن أن تبقى جميعها كذلك في حال تزاحمها في ما بينها.

وعليه فلا ينبغي لأحد أن يغفل عن أن قوانين الشريعة - مهما كان مصدرها - قد يحكم بعضها لبعض الآخر، وأن هناك بعض الأحكام محكومة لأحكام أخرى، وأن لا يغفل أيضاً عن باب التزاحم بين الأحكام الفردية والأحكام الاجتماعية، أي بين المصلحة الخاصّة بالفرد والمصلحة العامة للمجتمع، وهو قانون لا يمكن لأي

شريعة- مهما كانت- أن تخلو منه .

وبسبب هذين العاملين، والغفلة عما ذكرناه يتصور البعض بأن هذا القانون- مثلاً- أو ذاك مخالف للدين، ويغفل عن أن هذه المخالفة- لو تمت بشروطها وقواعدها الأساسية- هي أيضاً من الدين ولأجل مصلحة الدين نفسه، ما دمنا قد فرضنا كون الحكومة دينية.

ونحن لا ندعي أنّ القوانين في جميع الحكومات التي تدّعي أنّها دينية هي كذلك، وإنّما الكلام بخصوص الحكومة الدينية للمعصوم عليه السلام التي هي محل البحث.

ولا أدري كيف غفل الباحث عن هذا الأمر، وهو يعلم بطبيعة الحال أن الله تعالى قد جوّز في ظروف خاصّة ترك ما هو واجب في نفسه وفعل ما هو حرام كذلك، ففي الوقت الذي أكد على الصلاة وأهميتها، نراه قد حكم بجواز قطعها لأجل حفظ مال أو حيوان، وأمثال ذلك كثير في الفقه الإسلامي.

ومبدأ الحكومة وباب التزاحم بين الأحكام من أهم الأبواب التي يدرسها طلبة الحوزة العلمية، بل هو مما يطبقه الإنسان كثيراً في حياته اليومية. فلا مانع حينئذ من أن تقدم المصلحة العامة للمجتمع على حكم ديني متعلق بفرد من الأفراد أو بعض الأفراد إذا حصل التزاحم بينهما، وأوضح مثال على ذلك هو أن الشارع المقدّس وعلى الرغم من اهتمامه الشديد بحياة الإنسان المؤمن ووجوب حفظها نجده قد أوجب الجهاد على المؤمنين مع أنّه يستلزم القتل وسفك الدماء لهذا المؤمن أو ذاك؛ لأن في الجهاد بقاء الدين الذي يعني حياة الأمة المؤمنة، فإذا تزاحم حفظ حياة مؤمن مع حفظ حياة المجتمع والأمة المؤمنة فلا شك في أن حفظ حياة الأمّة المؤمنة أولى وأهم من حفظ حياة هذا الفرد أو ذاك.

ومن يتصوّر أنّ ذلك مخالفاً للدين والشريعة فهو مخطئ، وبعيد عن الفهم الصحيح للدين والشريعة، وعليه أن يعيد النظر في منظومته الفكرية التي يمتلكها.

لأنّ مثل هذا النحو الذي يعتبره البعض مخالفة فهو ليس كذلك قطعاً، بل هو من الدين ويصب في دائرته. وهو واضح لمن راجع التشريعات الدينية و ستكه مقاصده وتمعّن فيها، فإنّه سوف يجد أنّ من بين تلك التشريعات ما جعل لعلاج مثل هذه الحالات التي يحصل فيها التزاحم، فما قد يتصوره البعض أنه مخالف لحكم معين من أحكام الدين ليس كذلك قطعاً وواقعاً، بل هو من صميم الدين والشريعة، لأن ذلك الحكم مشروط من أساسه بأن لا تخالفه مصلحة أهم منه

نعم، المشكلة تكمن في شيء آخر قد غفل عنه الكاتب وغيره وهي: من له الأهلية في القيام بتشخيص هذه المصالح، وبيان درجاتها من الأهمية؟

والجواب على هذا التساؤل يكون واضحاً جداً إذا فرضنا عصمة الحاكم والذي هو محل البحث فعلاً؛ لأنه سيكون عارفاً ومطّلعاً على مقاصد تلك التشريعات وما تنطوي عليه من مصالح، وبالتالي يستطيع تشخيص تلك المصالح والوقوف على درجاتها من حيث الأهمية

وأما إذا لم يكن الحاكم معصوماً- كما هو الحال في عصر الغيبة- فالجواب موكول إلى محله، وليس هنا مجال لبحثه.

الملاحظة الثالثة: لا يتحقق الغرض من التشريع إلاّ بالتطبيق

إنّ هذه النظرية بفصلها الدين عن الدولة فهمت من الدين أنه مجرد تشريعات وقوانين مجرده عن التطبيق، وكأن الدين جاء لأجل سن القوانين والتشريعات فقط، ولا يهمّه بعد ذلك تطبيق هذه القوانين والتشريعات.

وهذا الفهم للدين ليس فهماً خاطئاً فحسب، بل هو إلغاء للدين من أساسه، لأن هدف الدين والشريعة إصلاح المجتمع وضمان سعادة الفرد فيه في الدنيا والآخرة، ومن البيّن أنّ ذلك لا يحصل بمجرّد تشريع القوانين وسنّها ما لم ينضم إليه عنصر التطبيق، بل لا يعقل أن يقف غرض المشرّع على مجرّد التشريع من دون أن يتحقّق غرضه بتطبيق تلك التشريعات!!

وهذ الذي ذكرناه ليس مقصوراً على التشريعات الإلهيه، بل يشمل حتى لتشريعات الوضعيه، لنفس الغرض والهدف المنشود تحققه من التشريع.

وعليه، فلا معنى أن يدعى أنَ مجرد وضع القانون وتشريعه يحقق لمصلحه لعامه للمجتمع، بقطع النظر عمن يقوم بضمان تطبيقه .

ومن لطبيعي فإنّ الشريعة الإسلاميه كغيرها من التشريعات الأخرى سو ء كانت سماويه أم غير سماوية، لا يمكن أن تكون منفصلة عن الجانب التطبيقي، وعمن يقوم بضمان هذا الجانب.

ومن خلال ما تقدم يتبين أن فكرة فصل الدين عن الدوله والحكومه لا دليل عليه أصلاً، فالحكم عليها بالبطلان واضح لمن لديه أدنى تأمل، ومن لديه أدنى مستوى من الفهم للدين، وما جاء لأجله .

وينبغي الالتفات هنا إلى أننا عندما نقول بالحكومه الإسلامية لا نعني بذلك ملاحظه الجانب التنفيذي، بل المقصود بالدرجه الأساسيه ملاحظه الجانب التشريعي

نعم، باعتبار أن التشريعات الإلهية لا يتيسر لكل أحد فهمها بشكلها الصحيح والواضح اقتضى ذلك أن يكون من له علم بتلك التشريعات والقوانين وكيفيه الاستفادة منها هو الحاكم فيها، وليس من الضروري أن يكون هو المباشر لتنفيذها.

الملاحظة الرابعة: لا تقاطع بين الدين والحكومة بلحاظ كافة المستويات

إن دعوى تقاطع الدين مع الحكومة بلحاظ المستويات التي ذكرها صاحب الشبهة: إن أريد بها كون أحدهما يناقض الآخر بلحاظ تلك المستويات فهذا يعني أن الله تعالى قد أراد من الإنسان ما هو مناقض لما تريده فطرته وتحكم به- لأن حاجة الناس إلى الحكومة أمر فطري يدركه كل إنسان- فهذا واضح البطلان والفساد، مضافاً إلى أنه يلزم منه عدم جواز تصدي الإنسان المسلم لأمر الحكومه، لأن الدين يريد منه الهداية، وما تريده الحكومةُ منه لا يمكن أن يجتمع مع الهدايه

كما هو المفروض!!

وإن أريد به التقاطع في بعض الموارد، وصعوبة التوفيق بينهما، فهذا لا يعني تنافرهما وعدم إمكان اجتماعهما.

الملاحظة الخامسة: غرض الدين هو الهداية الواقعية لا مجرّد الهداية الظاهرية

إن ما ذكره صاحب الشبهة من أوجه التقاطع ليس لها منشأ يذكر إلا في ذهنه هو، ولم يقم على ذلك أي دليل. فالهداية التي هي هدف الدين إن لم نقل بعدم تحققها إلا بالعدالة، فلا يعقل أن يقال بأنها تتقاطع معها. وإنّي لأعجب من الكاتب ذكر مثل هذا الكلام! مع أن القرآن الكريم مليء بالآيات التي تحث على إقامة العدل واشاعته، فهل يمكن لنا أن نتصور ديناً إلهياً يكون بهدفه متقاطعاً مع إقامة العدل؟!

ولعل المنشأ لمثل هذا التصور هو فهم الهداية التي يريدها الدين من الإنسان بمجرد الهداية الظاهرية، والتي تعني السعي لكسب الناس وإدخالهم إلى الدين، كمسألة التبشير في الديانة المسيحية، وبقطع النظر عن اعتقادهم وإيمانهم بقيم ومبادئ ذلك الدين.

وهذا التصوّر خاطئ، ولا يمكن جعله الهدف الذي جاء الدين من أجله، بل الدين يرفض هذا النوع من الهداية ويصرّح بالتحذير منه ؛ لأنّه ليس إلا النفاق بعينه.

بل إنّ الهداية التي يدعو لها الدين هي الهداية الحقيقية والواقعية والتي تعني التسليم والرضا والاقتناع النفسي بالمبادئ والقيم التي يطرحها، فهي أمر نفسي يعبّر عن قبول وإقرار واعتقاد، وهي بهذا المعنى لا يمكن أن تنفك عن العدالة، أو تكون منافية لإقامة العدل؛ لأنّ العدالة تعتبر من أهم تلك المبادئ والقيم التي يدعو إليه الدين.

ثم إن صاحب الشبهة في الوقت الذي برهن على ضرورة الفصل بين الدين

والدولة على أساس أن الهدف الديني هو هداية الناس بينما هدف الحكومة هو إقامة القسط والعدل بين الناس، وأن هذين الهدفين لا يمكن اجتماعهما في مقام العمل والتطبيق، عاد مرة أخرى لينقض ذلك بقوله: «فبالرغم من السلبيات الكثيرة التي رافقت حكومة الإمام علي عليه السلام إلا أن الإيجابيات أكثر بكثير، وأحدها أنه ضرب مثلاً للحاكم العادل على مر الزمان، بحيث إن الناس اتخذوه نموذجاً خالداً للعدالة»

وهذا يعني أن الإمام علي عليه السلام قد أدّى وظيفته كحاكم، وحقق الهدف المنشود من الحكومة وهو إقامة العدل. وحينئذٍ نتساءل حول وظيفته الدينية والتي هي هداية الناس هل عمل بها أم لا؟ وللجواب على ذلك نقول: إمّا أنّه عليه السلام أدّى وظيفته الدينية المكلّف بها كإمام إلى جانب وظيفته الحكومية. وإمّا أن نقول بأنّه عليه السلام لم يؤدِّ وظيفته الدينية المكلّف بها واخفق في تحمّلها!

وبما أنّ الاحتمال الثاني لا يمكن الالتزام به، لأنه لا ينسجم مع عصمته أولاً ومخالف للواقع التاريخي المنقول عنه ثانياً، فإذن يتعيّن الاحتمال الأوّل وهو كون الإمام علي عليه السلام قد أدّى وظيفته الدينية بأتم صورها إلى جنب وظيفته الحكومية وهذا يثبت إمكانية الجمع بين الدين والدولة وعدم وجود التقاطع بينهما، بل يمكن اجتماعهما في شخصية واحدة كالنبي وأهل بيته عليهم السلام. وبذلك تنهدم الشبهات العالقة في ذهن الكاتب وتتهاوى كتهاوي أوراق الشجر في فصل الخريف.

إن قلت: إن المقصود بالتقاطع بين الدين والحكومة إنما هو بلحاظ الناس، وليس بلحاظ نفس الحاكم أو الإمام، وعليه فلا يتم ما تقدم.

كان الجواب: إنّ الهدف المذكور من الدين ليس هدفاً تكوينياً، بل هو هدف بوسائل تشريعية ولاختيار الإنسان دخل في تحققه.

وهذا يعني أن الهدف الديني يتحقق إذا توفر أمران

أحدهما: بيان تلك التشريعات وتهيئة الظروف المناسبة لضمان تطبيقها

وثانيهما: التزام الإنسان بها.

فإذ قصر الإنسان بوظيفته الشرعية لأجل تطبيق العدالة من قبل الحاكم الديني، فهذا لا يعني بحال من الأحوال تقاطع الدين مع الحكومة بلحاظ الأهداف.

ثم إنّه على فرض كون العدالة وتطبيقها قد يحول في بعض الأحيان دون اهتداء بعض الناس، ولكن هذا لا يخرج عن كونه باختيارهم وبمحض إرادتهم، فلا يكون سبباً لعدم إقامة العدل، وإلاّ لكان عدم الاهتداء سبباً لعدم الأمر بالهداية أصلاً؛ لأن عدم الاهتداء قد ينتج في كثير من الأحيان بسبب نفس الأمر بالهداية، لوضوح أن أسباب الهداية ووسائلها ليست هي إلا تلك التشريعات الدينية ولزوم طاعتها، فمخالفتها وعدم الالتزام بها من قبل البعض تحول دون اهتدائهم بحيث لولاها لما كان الإنسان ضالاً. فهل يعقل القول بأن تلك التشريعات تتقاطع مع الهداية؟!

الملاحظة السادسة: النقض على هذه النظرية بحكومة النبي

إن دعوى التقاطع بين الدين والحكومة والقول بعدم إمكان اجتماعهما منقوض بحكومة النبي ﷺ، فقد جمع بينهما في وقت واحد، إذ كان هادياً للناس، ومبلغاً للدين والشريعة في الوقت الذي كانت فيه حكومته تقيم القسط والعدل. ومن الواضح أن الوقوع خير دليل على الإمكان، ولا يسع صاحب الشبهة أن ينكر ذلك، ويصر على وجود مثل تلك التقاطعات التي ذكرها إلا إذا التزم بأن النبي ﷺ قد ترك أحد الهدفين، وهذا باطل قطعاً؛ إذ لا يمكن لأي أحد أن يتصور ذلك في حق النبي ﷺ.

أما ذكره صاحب الشبهة من أن حكومة النبي ﷺ كانت بالمعجزة والتسديد الإلهي فلا ينفع لدفع مثل هذا النقض، وإثبات دعوى التقاطع بين الدين والحكومة، لكي يترتب عليه عدم ثبوت مقام الخلافة للإمام علي عليه السلام؛ لأنه أيضاً معصوم ويتمتع بالتسديد الإلهي، ومن الواضح أن صاحب الشبهة خلط مراراً وتكراراً بين الحكومة الإسلامية التي تتمثل بالخلافة بعد النبي ﷺ، وبين الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة، ويحاول دوماً الانتقال من الممارسات التطبيقية التي تصدر من غير المعصوم

لمحاكمة نظرية الخلافة بعد النبي ﷺ التي تقوم على أساس كونها ثابتة للمعصوم.

وهذه الطريقة في الواقع تكشف عن الخلل الكبير في المنهجية التي يعتمدها صاحب الشبهة، وعن محاولة يائسة لخلط الأوراق، لأن البحث عن مقام الخلافة وكونه ثابتاً بالنص أو بالاختيار يختلف منهجاً واستدلالاً عن الحكومة في عصر الغيبة، فلا ينبغي للباحث الموضوعي أن يدخل أحدهما بالآخر.

وبهذا يبطل ما جعله صاحب الشبهة دليلاً على عدم ثبوت مقام الخلافة والزعامة الدنيوية للإمام علي ﷺ، واختصاص الروايات والأحاديث بمقام الإمامة الدينية، بل من الممكن إقامة الدليل على عدم الانفكاك بين مقام الإمامة الدينية ومقام الخلافة والزعامة الدنيوية، وهو ما سوف نبينه في البحث الآتي.

المقام الثالث: لا مجال للفصل بين الإمامة الدينية والزعامة الدنيوية

إن الفصل بين المقامين المذكورين يستبطن في واقعه الفصل بين الجانب التشريعي للدين والجانب التطبيقي منه، ويصور لنا أن الشارع المقدس في الوقت الذي شرّع تلك التشريعات لم يكن يهدف من وراء ذلك سوى جعل تلك القوانين والتشريعات في معرض الاستفادة منها لمن أراد أن يستفيد، ولم يكن ناظراً إلى ضرورة تطبيقها، أو لا يهمّه ذلك. غاية الأمر أن الله تعالى قد وعد الذين يلتزمون بها الثواب، ووعد الذين يخالفونها العقاب. ويبقى الإنسان حرّاً ومختاراً في تطبيق تلك التشريعات أو عدم تطبيقها.

وهذه النظرة- مضافاً إلى كونها محض ادعاء لا أكثر- ليست صحيحة إطلاقاً؛ وذلك للوجوه التالية:

الوجه الأول: إنّ هذه التشريعات ناشئة من مصالح تعود بالنفع والفائدة إلى الإنسان نفسه، فرداً كان أم مجتمعاً، والله تعالى قد تعلق غرضه بأن تستوفى تلك المصالح، ومن المعلوم أن هذه المصالح التي تعلق غرض الله تعالى باستيفائها لابد أن تكون في عالم الدنيا، وليس مقتصرة على عالم الآخرة، كما توحي إليه فكرة

المطروحة. ولذلك لو رجعنا إلى تلك التشريعات لوجدناها تعالج مشاكل الإنسان في الحياة الدنيا، وبقطع النظر عمّا يترتب عليها من ثواب أو عقاب في عالم الآخرة.

بل يمكن القول بأن جميع التشريعات الإلهية حتى تلك التي تتمحض بالعبادة لا تخلو من غاية إلهية تتعلق بالحياة الدنيا قبل الآخرة، وهذا يدل بوضوح على أن للجانب التطبيقي لتلك التشريعات غاية إلهية- أيضاً- إن لم نقل بأنها الغاية القصوى، وما الثواب أو العقاب الأخروي إلا وسيلة من وسائل ضمان التطبيق.

الوجه الثاني: إنّه إذا فرض عدم اهتمام المشرّع الإلهي بالمصالح الدنيوية التي تترتب على الجانب التطبيقي لتلك التشريعات، وانحصر اهتمامه بالمصالح الأخروية فقط، فلا وجه معقول للعقوبات الدنيوية لبعض الأمم والشعوب بكاملها، حيث ورد في القرآن الكريم أنه سبحانه قد مسخ بعض الأقوام قردة وخنازير وغير ذلك من العقوبات التي تحدث عنها القرآن الكريم، لمجرد عصيانهم لتلك التشريعات التي أمرتهم أو تكذيبهم لهذا النبي أو ذاك، فلو كان المنظور في تلك التشريعات خصوص المصالح الأخروية من الثواب والعقاب لكان اللازم الاكتفاء بالعقاب الأخروي فقط.

الوجه الثالث: إن تلك التشريعات قد جاءت بصيغة الإلزام والأمر. وهذا واضح لمن راجع الخطابات الشرعية، ولم تأت لمجرد الإخبار بأن هذه التشريعات هي الأصلح للمجتمع بالنسبة إلى غيرها من التشريعات، وأنه يترتب على موافقتها الثواب وعلى مخالفتها العقاب في الآخرة فحسب. ومن المعلوم أن هنالك فرقاً واضحاً بين مجرد بيان القانون والتشريع وما يترتب عليه، وبين الإلزام به، فإنه في الحالة الثانية يكشف عن مدى الاهتمام بتطبيقه وضرورة ذلك بخلافه في الحالة الأولى.

إن قلت: إنّ الإلزام به إنّما هو لمجرد إقامة الحجة على الناس، ولا يهم المشرع بعد ذلك سواء التزم الناس بتطبيقه أم لم يلتزموا، ما دام الناس قد علموا أن من وراء التطبيق ثواباً ومن وراء المخالفة عقاباً.

كان الجواب: إنّ مثل هذا الافتراض يكفي في حصوله مجرد الإخبار عن تلك التشريعات، وبيان ما يترتب على موافقتها أو مخالفتها من الثواب والعقاب، ولا ضرورة لأن يخاطبهم بلغه الإلزام الواضحه الدلالة على مدى الاهتمام بالجانب التطبيقي لتلك التشريعات في عالم الدنيا.

مضافاً إلى ذلك كله أنه يلزم منه إفراغ تلك التشريعات عن أي هدف أو غايه تعود إلى الإنسان في الحياة الدنيا، وجعل الغايه الإلهيه من وراء تلك التشريعات مختصه بعالم الآخرة، وهذا مما لا يمكن تعقله، مع مخالفته لكثير من الآيات القرآنية التي تشير بوضوح إلى عالم الدنيا وما ينبغي على الإنسان أن يفعله فيها، فقوله تعالى (إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) يدل بوضوح على هذا المعنى، وإلا فما معنى نصرة الإنسان المؤمن لله تعالى؟ وهل هو إلا نصرة تعاليمه وتشريعاته التي شرّعها؟

فإنّ الله تعالى لا يستطيع أحد في الكون أن يعتدي على ذاته المقدسه حتى يكون بحاجه إلى النصرة، فالآيه ناظره إلى تشريعاته لا محاله، فنصرته بنصرة تشريعاته مقابل من يعتدي على تلك التشريعات، وهذا لا يكون إلا في عالم الدنيا.

وهناك جمله من التشريعات مرتبطة بصورة مباشرة بالجانب التطبيقي في عالم الدنيا، والتي تكشف بوضوح عن الغرض الإلهي منها في هذا العالم بقطع النظر عن عالم الآخرة، فعلى سبيل المثال: وظيفه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعتبر من أهم الوظائف التي ركزت عليها الشريعه، وهذه الوظيفة غايتها تنظيم أمور الناس وحمايتهم في عالم الدنيا، وكذا الحال بالنسبه إلى التشريعات المتعلقه بالحدود والديات، والتشريعات المتعلقه بالقضاء بين الناس، والتشريعات المتعلقه بالملكيه والتجارة والزراعة وغيرها فإن الغاية منها تنظيم أمور الناس في عالم الدنيا بقطع النظر عن الثواب والعقاب في عالم الآخرة.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح أنّ الغاية الأساسية والرئيسية إن لم تكن هي

الغاية- من التشريعات الإلهية عموماً هو تنظيم الحياة البشرية الدنيوية، وعلى أقل تقدير فهي ليست منحصرة في الثواب والعقاب الأخروي فحسب.

ومعه كيف يمكن الفصل بين الجانب التشريعي للدين وبين الجانب التطبيقي لتلك التشريعات؟!

وإذا ثبت أن الجانب التطبيقي للشريعة بتلك الدرجة من الأهمية لدى الشارع المقدس فلابد من اهتمام الشارع بوجود من يقوم بحماية تلك التشريعات من الانحراف من جهة، ومن ضمان تطبيقها بشكل صحيح من جهة أخرى. فإذا وجب على الشارع أن يعيّن وينصّب من يقوم بحماية تلك التشريعات، والذي يصطلح عليه بمقام الإمامة الدينية، فيجب عليه- أيضاً- أن يعيّن وينصّب من يقوم بضمان تطبيقها، وهو ما يصطلح عليه بمقام الخلافة والزعامة الدنيوية، بعد وضوح كون الغاية من التشريعات الإلهية هو الجانب التطبيقي لها.

مقام الخلافة وسيلة لتفعيل مقام الإمامة الدينية:

بعد أن تبين مما تقدم عدم انفكاك التشريع عن التطبيق من حيث الغاية والهدف الإلهي يتضح أن مقام الخلافة والزعامة الدنيوية وسيلة لا غاية، فهو وسيلة لضمان حفظ التشريعات وعدم تحريفها أو التلاعب بها من جهة، وضمان تطبيقها على المجتمع من جهة ثانية. فمقام الإمامة يمثّل ضمان الجانب التشريعي . ومقام الخلافة والزعامة الدنيوية يمثّل ضمان الجانب التطبيقي لتلك التشريعات، وعليه فلا يمكن أن نتصور الفصل بين مقام الإمامة الدينية ومقام الزعامة الدنيوية.

ومن هنا يعلم أن تنصيب الإمام علي عليه السلام لمقام الخلافة الدنيوية لا يعني بالضرورة أن يترأس بنفسه وبشكل مباشر للجانب التنفيذي، بل هو بمعنى أن يكون كل شيء بإشرافه وتحت نظره، بحيث يكون هو المرجع الوحيد والحكم الفصل في كل شيء.

وهذا المعنى لا يمنع من أن يقوم الإمام بتعيين من يقوم بهذه الوظيفة مع بقاء

أصل النظر والإشراف له؛ لضمان حفظ تلك التشريعات من جهة، وضمان تطبيقها من جهة أخرى، بل حتى لو رأى الإمام ضرورة أن يقوم الناس باختيار من يقوم بتنفيذ تلك التشريعات تحت إشرافه ونظره بحيث يكون ذلك الغير وكيلاً عنه لأداء تلك المهمة، كما هو حال الولاة الذين عينهم الإمام علي عليه السلام في أيام خلافته. ولا نعني بمقام الخلافة إلا هذا المعنى الذي ذكرناه

ومن ذلك يظهر أنّ الخلافة- بالمعنى المتقدم- لا يمكن أن تنفك عن الإمامة الدينية، فهي ليست أمراً منفصلاً عن الإمامة الدينية، ومعه لا يمكن لنا أن نتصوّر دلالة النصوص على خصوص الإمامة الدينية- كما زعم صاحب الشبهة- من دون أن تكون دالة على الخلافة الدنيوية؛ فإن فصل أحد المقامين عن الآخر بمثابة إلغائهما معاً

ولأجل ذلك نجد أن الألفاظ التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله في ما يتعلق بالأحاديث الدالة على النص والوصية تعبر بالخليفة تارة، وبالإمامة أخرى، وبالولاية ثالثة، وهي جميعاً تصب في نفس المضمون.

الفصل الثالث

الأسئلة والاستفهامات التي تثار حول ذلك

ذكر صاحب الكتاب إن هنالك جملة من الأسئلة والاستفهامات التي توجهها للنظرية(أ)، والتي لا يمكنها الإجابة عليها بوضوح وبشكل مقبول، بينما لا نجد ذلك على صعيد الالتزام بالنظرية(ب)، مما يجعلها أكثر معقولية وقبولاً من النظرية الأولى، ومن أهم تلك الأسئلة والاستفهامات ما يلي:

١- استبعاد انحراف الأنصار، والذي يلزم من الالتزام بالنظرية (أ)، مع ما عرف عنهم من بذل الغالي والنفيس في سبيل الإسلام.

٢- لماذا تهاون على حد تعبير صاحب الكتاب الإمام علي عليه السلام ولم يتحرك حتى على مستوى التخطيط والمسارعة إلى جمع الأنصار، إذا فرض كونه منصوباً من قبل الله سبحانه لهذا المنصب، والحال أن الشواهد تشير إلى احتمال وجود مؤامرة لخلع الإمام علي عليه السلام من هذا المنصب؟

٣- ما هي الغاية من نصب الإمام علي عليه السلام خليفة مع العلم سلفاً بعزله عن هذا المنصب وعدم تمكينه منه؟

٤- لماذا رفض الإمام علي عليه السلام منصب الخلافة بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، ولم يقبل ببيعة المسلمين له إلاّ بعد ثلاثة أيام؟

٥- لماذا رفض الأئمة عليهم السلام من بعده تولي الخلافة؟

٦- إن تعيين الحاكم من حقوق الناس أنفسهم، وليس من حق الله سبحانه

٧- إذا كانت مسألة الحكومة وتعيين الخليفة من اختيارات الشرع المقدس فالمفروض وجود تفاصيل ذلك وفروعه في القرآن الكريم، والحال أننا لا نجد ذلك

فيه، كما لا أثر لوجود نظرية قرآنية للخلافة.

٨- عدم دلالة حديث الغدير على مقام الخلافة.

٩- عدم دلالة بقية النصوص الأخرى على مقام الخلافة.

١٠- عدم إمكانية الجمع بين الدين والحكومة.

١١- المناصب الدنيوية مثيرة للفتنة.

١٢- عدم البيعة للأئمة المعصومين عليهم السلام.

١٣- عدم حاجة الإسلام لمقام الخلافة.

١٤- إن الحكومات التي مارسها بعض الأنبياء عليهم السلام كموسى وداود وسليمان وكذلك نبينا الأكرم صلى الله عليه وآله كلها تؤيد وجهة النظر الثانية، أي النظرية (ب)، وأن هؤلاء الأنبياء مع علوّ مقامهم وسموّ مكانتهم لم يحققوا لشعوبهم ما هو المطلوب من الحكومة، رغم نجاحهم في الجانب الآخر من المسؤولية المتمثل بمقام النبوة.

هذه هي باختصار أهم الأسئلة والاستفهامات التي طرحها صاحب الكتاب في كتابه، واعتبرها شواهد تاريخية على كون النظرية(ب) أكثر معقولية من النظرية(أ)، بدعوى أن الأخيرة غير قادرة على الإجابة على تلك الأسئلة بشكل معقول ومقبول ومنسجم مع الواقع التاريخي.

وفي ما يلي نحاول تسليط الضوء عليها وبيان مدى تماميه أو عدم تماميه ما طرحه من جهة، والنتائج المترتبة على ذلك من جهة أخرى.

الشبهة الأولى

دعوى استبعاد انحراف الأنصار

طرح صاحب الكتاب تحت هذا العنوان تساؤله الأول الذي بدأه بقوله: «ماذ دهى الأنصار الذين ضحّوا بالغالي والنفيس في سبيل الإسلام للاجتماع في سقيفه بني ساعده، ولغرض اختيار واحد منهم ليكون خليفة لرسول الله ﷺ... الخ».

وقد ورد عن صاحب الكتاب تحت هذا العنوان- مضافاً إلى هذ التساؤل وتكملة له- عدة أمور نوجزها في النقاط التالية:

١ - إن المؤامرة لو كانت صادرة من قريش أو من العرب غير الأنصار لكانت لمسألة معقولة، ولها مبرراتها في دائرة السلوك البشري.

٢ لم يذكر أحد من الأنصار علياًعليه السلام عندما أشتدّ النزاع بينهم وبين أبي بكر وعمر على من يتولى هذا المنصب، وبايعوا جميعهم أبا بكر، من دون أن تتدخل في ذلك عوامل الجبر والإكراه.

٣ - إنّ النظرية الأولى لا تجيب عن هذا السؤال سوى بالقول: إنّ المسلمين ارتدوا بعد وفاة النبيﷺ إلا ثلاثة أو أربعة نفر، ولكن لماذا؟ طمعاً في الخلافة والرئاسة، وقد أعطوها باختيارهم إلى أبي بكر وهو من المهاجرين، أو خوفاً من أبي بكر وعمر، ونعلم أنهما لم يتسلما السلطة إلا بعد بيعة الأنصار في السقيفة، ولم يكونا قبل ذلك من رؤساء القبائل ذات النفوذ القوي؟!

٤ - إنّه- على أساس النظرية الثانية- يمكن القول بأن الجواب الأكثر معقوليّة هو أن الأنصار لم يفهموا من حديث الغدير سوى نصب علي بن أبي طالبعليه السلام إماماً للدين.

٥- نحن لا نعتبر هذا المورد دليلاً قاطعاً على صحة النظرية (ب)، ولكنه مجرد

قريبه لا كثير لانه لا يمتنع على العقل أن يرتد الناس بعد وفاة رسول الله ﷺ وينقلبوا على أعقابهم بدون مبرر منطقي، إلا أن سيرة العقلاء وسلوك الناس عامة تستبعد هذا الفرض.

التعليق على النقاط التي أثارها تحت هذا العنوان:

إن الركيزة الأساسية التي تعتمد عليها هذه الشبهه ليست سوى استبعاد انحراف الأنصار عن جادة الحق والصواب، والذي تفرضه النظرية الأولى دون الثانية حسب زعم صاحب الكتاب. وقبل أن نعلق على هذا الاستبعاد الذي يراه صاحب الكتاب لابدّ من التعليق اولاً على ما ذكرناه عنه من أمور ، فنقول:

أولاً: ما يتعلّق بالنقطة الأولى

أما ما يتعلق بالنقطة الأولى فإن صاحب الكتاب يقرّ بأنّ المؤامرة لو كانت صدرت من قريش أو من العرب غير الأنصار لكانت لها مبرراتها، وهذا يعني أن صاحب الكتاب يعترف بمعقولية المؤامرة من طرف المهاجرين وبوجود ما يبرّرها، وهذا يعني أنه لا مانع من أن يكون المهاجرون قد اتفقوا على غصب الخلافة من علي بن أبي طالب عليه السلام وإعطائها إلى واحد منهم كأبي بكر أو عمر، غاية الأمر أنها لم تبدأ منهم - بحسب نظر صاحب الكتاب - وإنّما بدأت من الأنصار، ومن لو صح أنّ هذا يكفي لملمح النفوذ القوي لكل من أبي بكر وعمر إذا كان المهاجرون قد اتفقوا عليه، مادام هذا الأمر ممكنا ومعقولا وله مبرراته، وليس من الضروري أن يكون النفوذ القوي بسبب العشيرة، بل قد تشترك المصالح أحياناً بين الأفراد ويشكلون تكتلاً قوياً بزعامة شخص معيّن، ويكون له ذلك النفوذ، وبالتالي يمكن أن تكون مبايعة الأنصار لأبي بكر خوفاً من نفوذه في قومه وأنصاره.

وممّا يدلّ على أنّ عمر ابن الخطاب كان يتمتّع بنفوذٍ في قومه ما جاء في شرح النهج من كلام لابن أبي الحديد حيث قال:« وروى جميع أصحاب السيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله ، لما توفي كان أبو بكر في منزله بالسنح ، فقام عمر

بن الخطاب فقال : ما مات رسول الله صلى الله عليه، ولا يموت حتى يظهر دينه على الدين كله، وليرجعن فليقطعن أيدي رجال وأرجلهم ممن أرجف بموته، لا أسمع رجلاً يقول : مات رسول الله إلا ضربته بسيفي»[1]. فهل يعقل لشخص أن يهدّد بهذا النحو من التهديد إذا لم يكن له نفوذ قوي؟!

ثانياً: ما يتعلّق بالنقطة الثانية

وأمّا ما يتعلق بالنقطة الثانية فنقول:

أولاً: دعوى عدم ذكر علي بن أبي طالب عليه السلام من قبل الأنصار في واقعة السقيفة يعدّ جهلاً أو تجاهلاً واضحاً بالتاريخ، فقد ذكر ابن أبي الحديد الذي احتج صاحب الكتاب بآرائه : « وقال أبو جعفر : إن الأنصار لما فاتها ما طلبت من الخلافة، قالت أو قال بعضها : لا نبايع إلاّ علياً. وذكر نحو هذا علي بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير الموصلي في تاريخه»[2]. وفي هذه الرواية دلالة واضحة على أنّ من الأنصار من أصرّ على مبايعة علي بن أبي طالب عليه السلام، وما ذكره أبو جعفر من توجيه لذلك -بأنّ هذه المقولة قد صدرت من الأنصار لمّا فاتها ما طلبت من الخلافة- لا يعدو عن كونه اجتهاداً منه، وإلاّ فإن الذي ثبت من مجموع الروايات أنّ هذه المقولة قد صدرت من الأنصار ابتداءً، لا بعد أن فاتهم ما طلبوه من الخلافة كما يزعم أبو جعفر، والذي يدل على ما ذكرناه هو ما جاء عن عمر بن الخطاب حيث قال: «إن علياً والزبير ومن معهما تخلفوا عنا في بيت فاطمة، وتخلفت عنا الأنصار بأسرها، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، ونادت الأنصار في ذلك اليوم: لا نبايع إلا علياً»[3]، فإنّ هذا يثبت بشكل قطع أنّ هذه المقولة قد صدرت منهم ابتداءً

---

(١) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ج ٢ ص ٤٠

(٢) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد ج ٢ ص ٢٢

(٣) الكامل في التاريخ ج٢ ، ص ٣٢٥، وقد وثق ابن الأثير في مقدمة كتابه الروايات والأحاديث التي يذكرها، وذكر أنه استخلصها من التواريخ المعتمدة كالطبري. الغدير ج٧ ، ص ٧٨

ثانياً: لا دليل على أن جميع الأنصار بايعوا أبا بكر، كما أنه لا دليل على أن من بايع منهم كانت بيعته طوعاً؛ فإن هناك منهم من لم يبايع أصلاً حتى مات، كسعد بن عبدة زعيم قومه، ومنهم من ألجأته ظروف القهر والقوة إلى المبايعة. وقد اعترف صاحب الكتاب بوجود الظروف المساعدة على ذلك عندما قال: «إن المؤامرة لو خرجت من المهاجرين لكان لها ما يبررها في دائرة السلوك البشري، لوضوح أن هذا وحده يكفي لخلق جو من القوة والإكراه، فلا دليل حينئذٍ على أن الأنصار قد بايعوا طوعاً، ويؤكد ذلك ما قاله عمر بن الخطاب: «وإنّا - والله- ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى، وإما نخالفهم فيكون فساداً»(١).

وهذا يعني أن من بين الأنصار من لم يرغب أصلاً بمبايعة أبي بكر أو عمر، وهذا يدل بوضوح على أن ما حصل من البيعة في السقيفة لم يكن عن رغبة ورضا كما يزعم صاحب الكتاب.

ثالثاً: ما يتعلّق بالنقطة الثالثة

وأما ما يتعلق بالنقطة الثالثة، أي: دعوى أن النظرية الأولى لا تجيب عن هذا السؤال سوى القول: «إن المسلمين ارتدوا بعد وفاة الرسول عدا ثلاثة أو أربعة نفر»، فلا أدري لماذا لا يقبل صاحب الكتاب بهذا الجواب، وأي محذور عقلي أو عرفي أو شرعي في أن يرتد هؤلاء؟ ومن أي شيء انطلق صاحب الكتاب في دعواه أن النظرية الثانية أكثر معقولية؟ وما هو المقياس عنده في ما هو معقول وما هو ليس بمعقول؟ ولا يستطيع صاحب الكتاب أن ينفي احتمال ردّتهم، كيف وقد قال الله تعالى عنهم: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾(٢)، مضافاً إلى أن الله تعالى

---

(١) صحيح البخاري ج ٨، ص ٢٦.

(٢) آل عمران: من الآية ١٤٤

قد أخبر عن أمة موسى عليه السلام أنها قد ارتدت بعد مفارقته له لعدّة أيام، عندما ذهب إلى ميقات ربّه، وعبدوا العجل، واتبعوا السامري، وهم قد شاهدوا المعجزات بأنفسهم، مع استخلافه أخيه هرون عليهم، فإذا كان هذا جائزاً على أمّة موسى والحال هذه، فما بالك بأمّة محمد صلى الله عليه وآله وقد فارقهم إلى الأبد، فإنّ قبول الارتداد بحقهم يكون أجوز.

رابعاً: ما يتعلّق بالنقطة الرابعة

وأما ما يتعلّق بالنقطة الرابعة فنقول:

أولاً: إنّ صاحب الشبهة يعترف أن الصحابة من الأنصار وغيرهم قد فهموا من النص نصب علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً في الدين، وحينئذٍ نقول له كما قلنا: فقد دعى الأنصار الذين ضحّوا بالغالي والنفيس في سبيل الإسلام للاجتماع في سقيفة بني ساعده ليختاروا خليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله، ويكون إماماً في الدين والدنيا، مع أنهم قد فهموا من النصّ تنصيب علي بن أبي طالب عليه السلام لمنصب الإمامة الدينية؟!

ثانياً: إنّ قوله: «إنهم لم يفهموا من يوم الغدير سوى نصب علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً للدين»، هل هو لمجرد الاعتذار لهم مع الالتزام بدلالة النص على كلا المنصبين، أم هو دليلٌ على عدم دلالة النص على المنصب الثاني؟

ولا أظن أن صاحب الكتاب يقصد الأول؛ إذ الكلام ليس في استحقاق العقاب على تقدير المخالفة وعدمه، لكي يقال بإمكانهم الاعتذار عن ذلك بعدم فهمهم للنص، بل من المقطوع به أن صاحب الكتاب يذهب إلى الاحتمال الثاني، وحينئذ نقول: كيف سمح لنفسه أن يجعل الواقع والسلوك الخارجي دليلاً على تحديد المراد من النصّ، مادام احتمال عدم الفهم لا يعدو عن كونه مجرد احتمال لا غير، مع القطع بأنهم قد خالفوا النص حتى بالمقدار الذي فهموه منه؟!

أضف إلى ذلك أنه لا توجد ملازمة بين سلوكهم الخارجي ودلالة النص الشرعي بنحو يكون ذلك السلوك كاشفاً عن مدلول النص، حتى يقال بأن بيعة

المسلمين لأبي بكر للخلافة يكشف عن عدم دلالة النص على علي بن أبي طالب عليه السلام على مقام الخلافة.

ثالثاً: لا دليل لدى صاحب الكتاب على أن الأنصار لم يفهموا النصّ، بل الدليل القطعي الذي لا يستطيع حتى صاحب الكتاب إنكاره هو: إنّ الأنصار خالفوا النصّ، وإنّما الخلاف بيننا وبينه في مقدار المخالفة، فهل هي بحدود الإمامة الدينية فقط كما يدعي صاحب الكتاب- ولو ضمناً- أم هي بحدود الإمامة الدينية والدنيوية معاً كما تدعيه النظرية الأولى[1]؟ وإذا ثبتت المخالفة- ولو بجزء من مدلوله- فلا يمنع بعد ذلك من القول بالمخالفة بكل مدلوله، بل إن مخالفتهم للنصّ بلحاظ ذلك الجزء أعظم خطراً من مخالفتهم له في جزئه الآخر.

رابعاً: إنّ قضية الفصل بين الإمامة الدينية والإمامة الدنيوية لم يكن لها أي عين أو اثر في زمن صدور النصّ، فلا أدري من أين عرف صاحب الكتاب أن الأنصار قد فهموا من النص خصوص الإمامة الدينية ولم يفهموا منه الزعامة الدنيوية؟! والحال أنهم لا يفرقون بين المقامين كما اعترف صاحب الكتاب بذلك في ص ١٨٣ حيث قال: وكان من العسير على أهل ذلك الزمان الفصل بين هذين المقامين.

بل يمكن أن يقال: إنّ دلالة الحديث على الإمامة الدنيوية، أي الخلافة أقرب للفهم في ذلك الزمان من دلالته على الإمامة الدينية إذا فرض الفصل بين الأمرين؛ وذلك لأن النصّ قد صدر في زمن كان النبي صلى الله عليه وآله حاكماً فضلاً عن كونه نبياً، الأمر الذي يجعل من تعيين النبي صلى الله عليه وآله لمن يخلفه بعد وفاته منصرفاً إلى تعيينه كحاكم.

خامساً: ما يتعلّق بالنقطة الخامسة

وأمّا ما يتعلّق بالنقطة الخامسة فنقول:

أولاً: لقد تبين مما تقدم عدم صحة جعل هذا الاستبعاد قرينة على بطلان

---

(١) وهو ما تلتزم به النظرية الثانية أيضاً، وليس كما يتصور صاحب الشبهة، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً، فانتظر.

النظريه(أ)، وحينئذ إما أن يجعله قرينة على عدم النصّ على شيء، أو يجعله قرينه على بطلان النظريه (ب)، والأول لا يمكن للكاتب الالتزام به، أو على الأقل لا يريد ذلك ولو على مستوى البحث، فعليه أن يلتزم بالثاني؛ لأن الأنصار إذ كانوا قد خالفوا ما هو أهم من الزعامة الدنيوية فسوف يصبح من اليسير جداً التصديق بمخالفتهم للزعامة الدنيوية التي هي أقل محذوراً من المخالفة الأولى .

ثانياً: إنّ هذا المورد، اعني: مخالفة الناس لأمر الدين؛ ليس فيه للعقلاء سيرة حتى يأتي صاحب الكتاب ويقول: إن الارتداد بعد وفاة النبي ﷺ مما تستبعده سيرة العقلاء؛ لأنه ليس من سيرة العقلاء أن لا يرتد الناس عن دينهم! ولو أردنا إدخال سيرة العقلاء في البين ولو بمعنى ملاحظة واستقراء السلوك البشري على مرّ التاريخ لوجدنا أنّها قائمة على عكس ما فرضه صاحب الكتاب، ويكفي لذلك ملاحظة الواقع الخارجي للناس، فإن أغلبهم يسلكون سلوكاً لا يكون منطابقاً مع الدين؛ فإنّ الأعم الأغلب من الناس قد بقي على دين اليهوديه والنصرانيه، مع أنه يجب عليهم اعتناق الدين الإسلامي؛ لأنه خاتم الأديان والشرائع السماويه كما أنه ناسخ لما قبله؛ لقوله تعالى :﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[١].

مضافاً إلى ذلك كله أن الكثرة لم تكن في يوم من الأيام مناطاً للحق، بل جاء في القرآن الكريم ما يثبت العكس كما في قوله تعالى: {وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ}[٢]، وقوله تعالى: { ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ... وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ }[٣]، وقوله تعالى:{وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} [٤]، وقوله تعالى: { وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ

---

(١) آل عمران:٨٥

(٢) المؤمنون: من الآية٧٠

(٣) الواقعة: الآية ١٣ و١٤

(٤) يوسف:١٠٣

مُشْرِكُون }(١)، وقوله تعالى: {وأنّ أكْثركُمْ فاسقُون }(٢)، وقولـه تعـالى: {ومـ مـن معهُ إلّا قليلٌ }(٣).

ثالثاً: إنه يكفي لتكذيب هذه السيرة ما ورد بصورة متواترة عـن النبـي ﷺ مـن حديث لحوض، الذي تضمن الإخبار عن ارتداد الغالبية العظمى من أصـحابه بعـد وفاته ﷺ، وكون الناجين منهم من النار كهمل النعم.

تحقيق الحال في أصل الشبهة:

بعد هذ نعود إلى الركيزة الأساسيّه التي اعتمدها الباحث في هذه النقطه، وهـي استبعاد انحراف الأنصار عن جادة الحق والصواب، الذي يلزم من الالتـزام بنظريـه لأولى مع إمكان ذلك في حق المهاجرين، فنقول :

أولاً: إنّ واقعه السقيفة لم يثبت فيها بشكل قاطع أن الأنصار بـادرو لغـصب لحلافه من علي بن أبي طالب عليه السلام، وإنّمـا أقـصى مـا يمكـن قولـه: إنّهـم بـدرو للاجتماع في السقيفه، وبين الأمرين فرق كبير، بل إن المتأمـل فـي الرو يـات التـي تتحدث عن تلك الواقعه يقف على أن بوادر غصب الخلافة بـدأت وانطلقـت مـن لمهاجرين قبل السقيفة، وخطط لها قبل ذلك، وليست السقيفه إلا مرحله تنفيذ ذلك لمخطط و لإعلان عنه. ويدل على ذلك، ما جاء عن عمر بن الخطـاب أنـه قـال : وانه قد كان من خبرنا- حين توفى الله نبيّـه ﷺ- أن الأنـصار خالفونـا، واجتمعـوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنّـا علـي والزبيـر ومـن معهمـ، و جتمـع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من لأنـصار، فانطلقنا نريدهم، فلمّا دنونا منهم لقينا رجلين منهم صالحين، فذكرا ما تمـالى عليـه لقوم، فقالا: أين تريدون يـا معـشر المهـاجرين؟ فقلنـا: نريـد إخوانـن هـؤلاء مـن

---

(١) يوسف:١٠٦

(٢) المائدة: من الآية٥٩

(٣) هود: من الآية٤٠

لأنصار. فمالا. لا عليكم أن لا تقربوهم، أقضوا أمركم، فقلت: والله لنأتينهم، فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة، فإذا رجل مزمل بين ظهرانيهم، فقلت: من هذا؟ قالوا: هذا سعد بن عبادة. فقلت: ماله؟ قالوا: يوعك. فلما جلسنا قليلاً تشهد خطيبهم، فأثنى على الله لما هو أهله، ثم قال: أما بعد: فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وانتم معشر المهاجرين رهط، وقد دفت دافة من قومكم، فإذ هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، وان يحضونا من الأمر»[1].

وهذه القصة تدل بوضوح على أن المخطط لم يبدأ من السقيفة، بل كان مخططاً له سبقاً، وقد بدأ من المهاجرين لا من الأنصار، وإلاّ فما معنى قول خطيب الأنصار: «وأنتم معشر المهاجرين رهط، وقد دفت دافة من قومكم، فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، وأن يحضونا من الأمر» والحال أن المهاجرين عندما جاؤوا إلى السقيفة لم يتكلّموا بعد بهذا الأمر؟ فمن أين عرف الأنصاري أن المهاجرين يريدون أن يختزلوهم من أصلهم ويحضونهم من هذا الأمر؟ ولماذا أقرّه أبو بكر على هذا الكلام عندما بدأ بخطبته بعد خطبة الأنصاري؟

كما تدل القصّة- أيضاً- على أن أبا بكر وعمر كانا أصحاب نفوذ في المهاجرين، وإلاّ فما معنى اجتماع أغلب المهاجرين إلى أبي بكر دون غيره من المهاجرين، وهل كان هذا الأمر مصادفة؟ وما معنى قول الرجلين لهم: (اقضوا أمركم) إذ لم يكن هناك أمر مّا كان المهاجرون قد خططوا لفعله؟

ومن أين عرف الرجلان هذا الأمر إذا لم يكن قد خطط له مسبقاً، الأمر الذي اقتضى من الرجلين أن يقولا لهم ذلك؟

والجواب الواضح عن كل هذه الأسئلة هو: إنّ المخطط لغصب الخلافة قد بدأ من المهاجرين أنفسهم، بل إنّ البيعة قد حصلت قبل مجيئهم للسقيفة، كما يشعر به قول عمر بن الخطاب: «إنّ الأنصار خالفونا، واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني

---

(١) صحيح البخاري ج ٨ ص ٢٦ .

ساعدة، وخالف عنّا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر».

فإن مجرّد الاجتماع في السقيفة لا يعدّ مخالفة كما هو واضح، كما أن عدم اجتماع علي والزبير ومن معهما مع المهاجرين لا يعدّ مخالفة أيضاً، فلا معنى معقول لهذه المخالفة إلا تخلّفهم عن البيعة التي حصلت لأبي بكر قبل المجيء إلى السقيفة.

ومما يدل على ذلك أيضاً ما ذكره القرطبي في تفسيره:«واجتمع المهاجرون يتشاورون فقالوا: انطلقوا بنا إلى إخواننا من الأنصار ندخلهم معنا في هذا الأمر»[1].

وفي هذا دلالة على أنّ الإجتماع لغصب الخلافة قد بدأ من المهاجرين حتى قبل اجتماع الأنصار في السقيفة وليس بعيداً أن يكون اجتماع الأنصار في السقيفة كان ردّاً على المهاجرين.

إن قلت: إذن ما معنى قول الأنصاري: «منّا أمير ومنكم أمير»؟ ألا يدل هذا على أنهم أرادوا غصب الخلافة، ولما لم يتمكنوا من ذلك طرحوا هذه الفكرة؟

كان الجواب: لا دليل على أنّ هذه المقولة قد صدرت منهم ابتداءً، بل من الممكن أن تكون ردّ فعل لما تكلم به أبو بكر وقرره بقوله: «وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين فبايعوا أيهما شئتم» ويعني بالرجلين: عمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح، وعليه يمكن القول: إنّ الأنصار لما وجدوا أن المهاجرين قد صمّموا فعلاً على غصب الخلافة من علي بن أبي طالب عليه السلام، وأنّه أمر لا مفرّ منه ولا يستطيعون دفع ذلك؛ فكان الأولى في مثل هذه الحالة أن يقرّروا الاشتراك في الحكومة بدلاً من ذهابها إلى المهاجرين وحدهم واستئثارهم بها.

ويدل على ذلك ما ذكره ابن حجر عند شرحه لحديث السقيفة بقوله: « فقال أبو بكر نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال الحباب بن المنذر لا والله لا نفعل منا أمير ومنكم أمير»[2]. وهذا يدل بصراحة على أنّ هذه المقولة قد صدرت جواباً على ما

(١) تفسير القرطبي (القرطبي) ج ٨ ص ١٤٧

(٢) فتح الباري ج ٢١ ص ١٢٥

قرّره أبو بكر.

ويدل على ذلك- أيضاً- ما نقله السيد ابن طاووس: «ولقد كان سعد لما رأى الناس يبايعون أبا بكر نادى: أيها الناس، إني والله ما أردتها حتى رأيتكم تصرفونها عن علي عليه السلام، ولا أبايعكم حتى يبايع علي، ولعلي لا أفعل وإن بايع»[1].

وإذا كانت القضية قضية توجيهات وتفسيرات فالتوجيه المتقدم لما حصل في السقيفة من الأنصار ليس أقل واقعية من التوجيه الذي ذكره صاحب الكتاب، بل هو مما تؤيده الروايات أيضاً.

ثانياً: إنّ القول بأن جميع الأنصار اجتمعوا في السقيفة لأجل مبايعة سعد بن عبادة لا يتناسب مع ما حصل لسعد بن عبادة في تلك اللحظات؛ إذ كاد أن يقتل دوساً بالأقدام، حتى قال عمر: «ونزونا على سعد بن عبادة، فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عبادة، فقلت: قتل الله سعد بن عبادة».

فما أسرع ما انقلب الأنصار على الرجل الذي كانوا يريدونه خليفة لرسول الله صلى الله عليه وآله!!

وعليه فهذا الأمر لا تفسير له إلا أحد أمور ثلاثة:

أ - قناعتهم بما قاله أبو بكر وعمر في احتجاجهم عليهم بأن الخلافة في قريش.

ب - ابتلائهم بالنفاق وسرعة تبدّل الرأي.

جـ - فرض مثل هذا الأمر بالقوة.

والأول لا أظنك ترتضيه؛ إذ كيف فهم الأنصار من هذا الحديث والاحتجاج بهذه السرعة النصّ من النبي صلى الله عليه وآله على كون الخلافة منحصرة في قريش، ولم يفهموا هذا المعنى من الأحاديث الكثيرة الواردة في حق الإمام علي عليه السلام، مع أنها أشد قوة، وأكثر وضوحاً في هذا المعنى من هذا الحديث؟ مع أنّ هذا النحو من الاحتجاج لا يلزم الأنصار بمبايعة أبي بكر أو عمر خاصّة من بين قريش كافّة، فإنّ في قريش من هو أفضل منهما قطعاً.

---

(١) كشف المحجة لثمرة المهجة، السيد ابن طاووس الحسني، ص ١٧٧، بحار الأنوار، ج٣٠، ص١١

مصافاً إلى أنَّ الأنصار إن كانوا قد سمعوا هذا الحديث من النبي ﷺ، فإما أن يكونوا قد جحدوه أو إنهم غفلوا عنه ونسوه.

فإن كان الأول، فهذا اعتراف بانحراف الأنصار لمخالفتهم لأمر النبي ﷺ، وبذلك يرتفع الاستبعاد والاستغراب الذي ذكره صاحب الكتاب، وإن كان الثاني، فهو غير معقول؛ إذ كيف تذكّره الأنصار بهذه السرعة؟ مصافاً إلى استبعاد مثل هذا الأمر؛ إذ هل يعقل أن جميع الأنصار كانوا غافلين عن هذا الحديث؟

والثاني إن ارتضيته فهو يكفينا جواباً على استبعاد ابتعاد الأنصار عن النصّ على علي بن أبي طالب عليه السلام ومخالفتهم في ذلك، وإن لم ترتضه فعليك القبول بالأمر الثالث. ومعه فالجواب على أصل الشبهة سوف يكون واضحاً جداً.

وإن لم تقبل هذه الأمور الثلاثة طراً فعليك أن تبرز لنا تفسيراً واضحاً لما حصل لسعد بن عبادة، مع كونه زعيم قومه، ولم يستطع أحد منهم الدفاع عنه في تلك الحال.

ثالثاً: إنّ ابتلاء بعض الأنصار بالنفاق- أولاً- وبغضهم لعلي بن أبي طالب عليه السلام ثانياً، يكفي مسوّغاً ومفسّراً وطارداً لمثل هذا الاستبعاد، وقد دلّ على ذلك الكتاب الكريم والسنة النبوية، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾[1]

ومن السنّة ما ورد عن جابر بن عبد الله قال: «ما كنا نعرف منافقينا معشر الأنصار إلا ببغضهم علي بن أبي طالب»[2]، وعن أبي سعيد الخدري قال: «إنّا كنا لنعرف المنافقين نحن معاشر الأنصار ببغضهم علي بن أبي طالب»[3].

رابعاً: لا دليل على أن جميع الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، أو أنهم جميعاً قد بايعوا، بل قام الدليل على عكس ذلك، فإنّ الذين اجتمعوا في السقيفة من الأنصار لا يتجاوز عددهم عدد الأصابع. وهذا مما لا خلاف فيه؛ إذ لم يدّع أحد أن

---

(١) التوبة: من الآية١٠١

(٢) تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر ج ٢٤ ص ٢٨٦

(٣) سنن الترمذي ج٥ ص٢٩٨

جميع الأنصار قد اجتمعوا في السقيفة، مع أن جميع المهاجرين أو أعمهم قد اجتمعوا إلى أبي بكر ولم يتخلّف عنهم إلا علي والزبير ومن معهما كما ذكرت القصة، ويدل على ذلك أن البيعة الكبرى- حسب ما يدّعون- حصلت في المسجد، أي: بعد اجتماع السقيفة. فلو كان الأنصار جميعاً قد بايعوا في السقيفة، فمن هؤلاء الذين جاؤوا للمبايعة في المسجد؟ وما الحاجة إلى مثل هذه البيعة مع فرض حصولها من الجميع في السقيفة؟

وإذا كان الأمر كذلك فبالإمكان القول: بأن بعض الأنصار- وهم الذين اجتمعوا في السقيفة أو بايعوا هناك- هم من خالف أمر رسول الله ﷺ، وأما الباقون من الذين بايعوا بعد ذلك فقد كانت بيعتهم من باب التسليم والانصياع للأمر الواقع، الذي لا قدرة لهم على رفضه أو تغييره، ويؤيد ذلك ما ذكره ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة حيث جاء فيه: «وقال البراء بن عازب: لم أزل لبني هاشم محباً، فلمّا قبض رسول الله ﷺ خفت أن تتمالا قريش على إخراج هذا الأمر عنهم، فاخذني ما يأخذ الواله العجول، مع ما في نفسي من الحزن لوفاة رسول الله ﷺ، فكنت أتردد إلى بني هاشم وهم عند النبي ﷺ في الحجرة، وأتفقد وجوه قريش، فأني كذلك إذ فقدت أبا بكر وعمر، وإذا قائل يقول: القوم في سقيفة بني ساعدة، وإذا قائل آخر يقول: قد بويع أبو بكر، فلم ألبث وإذا أنا بأبي بكر قد أقبل ومعه عمر وأبو عبيدة وجماعة من أصحاب السقيفة، وهم محتجزون بالأزر الصنعانية لا يمرون بأحد إلا خبطوه، وقدّموه فمدّوا يده فمسحوها على يد أبي بكر يبايعه، شاء ذلك أو أبى»[1]

خامساً: إنّ استبعاد انحراف هؤلاء وارتدادهم عن الدين، إن كان المراد به عدم الدليل على ذلك الانحراف والارتداد، فيرده ما جاء من قبل الفريقين من الأحاديث والروايات التي تدل بصراحة على وقوع الارتداد، فقد ورد من طرقنا: «ارتد الناس

---

(١) شرح نهج البلاغة (ابن أبي الحديد) ج ١ ص ٢١٩

إلا ثلاثة أو أربعة»، كما ورد من طرق العامة الحديث المتواتر المسمى بـ(حديث الحوض)، الذي يدل بصراحة على أن الغالبية العظمى من الصحابة قد ارتدت عن الدين، فقد أخرج البخاري عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «وإنّ أناساً من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: أصحابي أصحابي، فيقال: إنهم لم يزلوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم، فأقول كما قال العبد الصالح: وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم»[1]، وفيه- أيضاً- عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «بينا أنا قائم فإذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم، فقال: هلمّ فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله، قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى. ثم إذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلمّ، قلت: أين؟ قال إلى النار والله. قلت ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدو بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم»[2]

ومعه ألا يكفي هذا دليلاً لدفع الاستبعاد والاستغراب عن ذهن الكاتب؟ بل إن مثل هذا الاستبعاد والاستغراب يردّه قوله تعالى: ﴿أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[4]، فإن الله تعالى قد حذّرهم من الانقلاب على الأعقاب بعد موت النبي ﷺ أو قتله، بل حذّرهم صراحة من الارتداد عن الدين، وهذا يكشف بوضوح عن أن الارتداد ليس جائزاً بحقهم فحسب، بل هو بدرجة كبيرة من الاحتمال الذي اقتضى أن يحذّرهم الله منه، فلو فرض وقوعه بعد هذا التحذير الواضح لم يكن ذلك مستغرباً أو مستبعداً، بل من الممكن القول بأن عدم حصول

---

(١) صحيح البخاري، ج ٤ ، ص ١١٠ .

(٢) صحيح البخاري ج٧ ص٢٠٨، رقم الحديث ٦٠٩٩.

(٣) آل عمران: من الآية ١٤٤

(٤) المائدة: من الآية ٥٤

لارتداد من أولئك مع هذا التحذير هو الذي يعدّ أمراً مستغرباً.

أضف إلى ذلك وجود الظروف المساعدة لحصول مثل هذا الارتداد كما عترف صاحب لكتاب بذلك، فقد قال في ص١٤٢: «فإذا كان هذا هو حال لمجتمع لإسلامي بعد ثلاثين سنة من السقيفة ومن رحلة الرسول ﷺ، فما بالك بالمسمين بعد رحيل لرسول الله ﷺ، وهم حديثوا عهد بالإسلام، ولم يتغلغل لدين في قلوبهم ويسيطر على عواطفهم، وما زالت قوى الشرك وبراثن الكفر تفعل فعلها في نفوسهم ومشاعرهم؟!».

سادساً: لا خلاف بين الفريقين في حصول الارتداد بعد وفاة النبي ﷺ، ثمّ لخلاف وقع في تحديد الفئة التي ارتدت من جهة، وفي سبب الارتداد من جهة أخرى، فمنهم من ذهب إلى أن الارتداد حصل لبعض القبائل العربية، بسبب منعهم لزكاة وهم الذين قاتلهم الخليفة الأول، ومنهم من ذهب إلى أنه حصل لكثير من أصحابه، بسبب تركهم لوصية رسول الله ﷺ في علي بن أبي طالب عليه السلام، ومعه لا مجال للاستبعاد والاستغراب كما هو واضح، كما أنه لا مانع من الناحية النظرية من الالتزام بحصول الارتداد بكلا السببين ولكلا الطائفتين، لكن ملاحظة الأدلة من الكتاب والسنة تثبت حصول الارتداد بالسبب الثاني دون الأول وذلك لأمور أربعة

الأول: إن منع الزكاة -على تقدير وجوب دفعها إلى الخليفة الاول- لا يوجب لارتداد عن الدين، بل غاية ما يمكن وصفه بأنه عصيان؛ إذ لم يرد ما يدلّ على أنهم أنكروا الزكاة كفريضة، بل إنّهم امتنعوا من الدفع، والأول هو الذي يعدّ ارتداداً دون الثاني.

الثاني: إنّ قوله تعالى: ﴿أفإنْ مات أوْ قُتِل انْقَلَبْتُمْ على أعْقَابِكُمْ﴾ قد نزل في واقعة أحد والمخاطب بها هم صحابة النبي ﷺ الذين فرّوا من المعركة عندما اعتقدوا مقتل النبي ﷺ، فإن لم تدل على وقوع الارتداد فعلاً فلا أقل من دلالتها على احتماله بشأنهم، وهو ما يرجّح السبب الثاني دون الأول.

الثالث: ومما يدلل على وقوع الارتداد فعلاً أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام كان

يردّد هذه لآيه بعد وفاه النبي ﷺ ويقول: «والله لا ننقلب على أعقابنا بعد إذ هدانا الله . فقد أخرج الهيثمي في مجمع الزوائد عن ابن عباس أنه قال: «إن علياً كان يقول في حياة رسول الله : إن الله عز وجل يقول: (أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) والله لا ننقلب على أعقابنا بعد إذ هدانا الله تعالى، والله لإن مت أو قتل لأقاتلنّ على ما قاتل عليه حتى أموت، والله إني لأخوه ووليّه وابن عمّه ووارثه فمن أحق به منّي»[1]

الرابع: إنّ النبي ﷺ قد أخبر بوقوع الارتداد من صحابته، حسب ما دلت عليه الروايات المتواترة التي نقلناها سابقاً والتي تخبر بوقوعه لدى الغالبة العظمى منهم. وهذا لا ينطبق على الممتنعين من دفع الزكاة لقلتهم أولاً، ولعدم كونهم من الصحابة بحسب اعتراف أهل السنة ثانياً، فقد ذكر ابن حجر: «وقال الخطابي لم يرتد من الصحابة أحد، وإنّما ارتد قوم من جفاة الأعراب ممن لا نصرة له في الدين، وذلك لا يوجب قدحاً في الصحابة المشهورين ويدل قوله أصيحابي بالتصغير على قلة عددهم»[2]

سابعاً: إنّ هذا الاستبعاد لو كان مسوّغاً لرفع اليد عن دلالة النصوص، وبالتالي لزوم تأويلها أو حملها على خصوص الإمامة الدينية؛ فليكن مسوّغاً أيضا لنفي دلالتها حتى على الإمامة الدينية؛ لأن البيعة لم تكن لخصوص الإمامة الدنيوية، أي: الخلافة، بل كانت تشمل كلا المنصبين كما هو واضح. فمن حقنا إذن أن نقول: ماذا دهى الأنصار إن يهجروا النصّ على الإمام علي عليه السلام في الإمامة الدينية ويذهبوا إلى غيره ؟ ولماذا لم يقرّوا له بالإمامة الدينية التي دلت عليها النصوص؟

على أنه لم يكن هناك عين أو أثر للفصل بين المنصبين في عهد الصحابة كما هو واضح، فإن الخليفة كان هو الذي يتصدى بنفسه للقضاء بين الناس، وإقامة

---

(١) مجمع الزوائد ج٩ ص١٢٤ وقال عنه: «رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح»

(٢) فتح الباري (ابن حجر) ج ١١ ص ٣٣٣

الجمعات والحدود، وغير ذلك مما هو من شأن الإمامة الدينية لا الإمامة الدنيوية

والاستعانة بعلي بن أبي طالب عليه السلام في أمر القضاء كان من باب ضيق الخناق على الخليفة، وليس من باب إيمانه بأن الإمام علي هو المنصّب للإمامة الدينية.

وهذا يكفي لارتدادهم عن الدين كما هو واضح؛ لأن الإمامة الدينية أكبر شأناً وأعظم خطراً من الإمامة الدنيوية إذا قلنا بالفصل بينهما. فإذا تجرأ القوم على هذا المنصب وغصبوه فما الذي يمنع من غصبهم لما هو أقل شأناً منه. فمخالفتهم لهذا الأمر تثبت بطريق أولى.

ثامناً: قد ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «وأنا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار. فأنصفوا إن كنتم تخافون الله من أنفسكم، واعرفوا لنا من الأمر مثل ما عرفت الأنصار لكم، وإلاّ فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون». وقوله عليه السلام: «نحن أهل البيت أحق بهذا الأمر منكم» وقوله عليه السلام: «والله انه لفينا. فلا تتبعوا الهوى، فتزدادوا من الحق بعداً».

فوصف الإمام علي عليه السلام الأمر هنا بأنه حق لهم، وأن عدم إعطاء هذا الحق لأهله يكون ظلماً. ومن الواضح أن الخلافة لو كانت من شؤون الناس، وأنها لا تثبت إلاّ بالبيعة فلا يثبت مثل هذا الحق إلا بمنحه من قبل الناس أنفسهم، أما قبل ذلك فلا يكون حقاً لشخص بعينه، فأي وجه من الحق كان للإمام علي عليه السلام ... على هذا حتى يكون عدم مبايعته ومبايعة غيره ابتعاداً عن الحق؟ وكيف يكون أهل البيت أحق بهذا الأمر من غيرهم ما دام الأمر بيد الناس أنفسهم؟ وأي ظلم قد اقترفوه هؤلاء بحق الإمام علي عليه السلام ماداموا أحراراً في إعطاء هذا الحق لمن يختارونه بأنفسهم بحسب الفرض، وبيدهم منحه لأيّ شخص كان؟ فالظلم ليس إلاّ الاعتداء على الغير، وسلب ذلك الغير حقّه، وهذا يقتضي أن يكون ذلك الحق ثابتاً للإمام علي عليه السلام، ولا شأن للناس في ثبوته أو عدم ثبوته. وهذا الكلام من الإمام علي عليه السلام دليل قاطع على أنّ القوم قد اغتصبوا الخلافة منه.

إن قلت. إنّ الحق الذي يشير إليه الإمام علي عليه السلام بهذا الكلام، ويقول إنه سبب

منه، هو حق الإمامة الدينية، ولا يعني بذلك حق الخلافة.

كان الجواب:

أ- إنّ هذا الحمل خلاف الظاهر جداً، ولا يصار إليه إلا بقرينة، وهي مفقودة في المقام.

ب- إن التفصيل بين الخلافة والإمامة الدينية لم يوجد له أي عين أو أثر في ذلك الوقت، لا عند الصحابة أنفسهم ولا حتى في كلام الإمام علي عليه السلام، وقد اعترف صاحب الكتاب بذلك حينما قال في ص١٨٣: «الحقيقة إنّ المسألة لم تكن غصب الخلافة فقط، ولا غصب فدك، فهذه المسائل من الأمور الدنيوية التي لا تستحق من الزهراء ولا من أهل البيت عليهم السلام كل تلك الأهمية، بل المسألة هي التحدث باسم رسول الله صلى الله عليه وآله وباسم الدين وباسم الله ؛ لأن السائد في تلك الأزمنة أن الملك أو الإمبراطور هو ظل الله في أرضه ويده، والحاكم باسمه، والممثل عنه في إدارة أمور الرعية، فللملك مقام ديني إضافة إلى مقامه الدنيوي».

ج- إنّه لو سلمنا بذلك فهذا يعني أن القوم قد غصبوا منصب الإمامة الدينية من الإمام علي عليه السلام، والذي يعدّ أكبر خطراً وأعظم شأناً من الخلافة نفسها، فإن التزم صاحب الكتاب بذلك فلم يبق وجه للاستغراب والاستبعاد فيما هو أقل شأناً من ذلك، ومعه يبطل الإشكال من أساسه، ويتضح الجواب على التساؤل المطروح في هذه الشبهة.

تاسعاً: إذا كانت مخالفة النص بلحاظ الزعامة الدنيوية منافية- بنظر صاحب الشبهة- لما عرف من الأنصار الذين ضحوا بالغالي والنفيس في سبيل الإسلام للاجتماع في سقيفة بني ساعدة، ولأجل هذا قد يستبعدها ويستغرب منها؛ فكان الأولى به أن يزداد استغراباً من تركهم لما هو أهم من الزعامة الدنيوية، وهو الزعامة الدينية؛ لأن تلك لا تنطوي إلا على مخالفة واحدة، بخلاف تركهم للإمامة الدينية، فهو بمثابة مخالفتهم للشريعة بأجمعها، ويكون رفضهم لزعامة الإمام علي للإمامة الدينية بمثابة رفضهم للنبي صلى الله عليه وآله، وهذا أشد خطورة من مخالفة أمر واحد ربما لا

يستدعي أحياناً مخالفة الأمور الأخرى في الشريعة! ولا أدري كيف غفل صاحب الشبهة عن هذا الأمر أو تغافل عنه؟!

ردّ ما قاله ابن أبي الحديد من دعوى عدم الاحتجاج بالنصّ:

وأما ما أشار إليه ابن أبي الحديد مما استشهد به صاحب الشبهة تأييداً لمطلبه، زاعماً أنه يدل على عدم وجود النص على علي بن أبي طالب حيث قال: «فلو كان هناك نص على أمير المؤمنين عليه السلام لاحتج به أمير المؤمنين على أبي بكر، ألا ترى كيف نسبهم إلى التعدي عليه وظلمه».

فيرده:

أنّه لو كان الأمر كذلك لم يبق وجه معقول لنسبهم إلى التعدي عليه أو ظلمه؛ لأن التعدي والظلم فرع ثبوت الحق كما هو واضح. ولا ندري بناءً على قول هذا الكلام- من أين ثبت الحق للإمام علي عليه السلام إذا فرض عدم وجود النص عليه؟!

وأما الوجه في عدم احتجاجه بذلك النص على تقدير صحة ذلك فهو لكون الاحتجاج بالنصّ في ذلك الوقت لا جدوى منه؛ لأن الاحتجاج يصح حيث كان الطرف الآخر قابلاً للإذعان إلى الحجة لو أُلقيت عليه، أما مع فرض العلم بتلك الحجة وتعمّد مخالفتها فلا قيمة لمثل هذا الاحتجاج.

كما أن الاحتجاج على القوم بالنصوص الدالة على حق الإمام علي عليه السلام في الخلافة والإمامة ليس له غرض سوى إمكان انصياع القوم إلى ذلك، وتصديق الإمام علي عليه السلام فيما يقوله من تلك النصوص. ومن المعلوم أن تحقق هذا الغرض لا يتم إلا إذا فرض عدم العلم بتلك النصوص أو عدم سماعها من النبي صلى الله عليه وآله، والحال أن الأمر ليس كذلك، فإن حديث الغدير قد سمعه أغلب المسلمين، وكل من كان في السقيفة، ولا يصح القول بأن القوم قد نسوا هذا الحديث كما هو واضح. وكذلك لا يصح القول بأنهم لم يفهموا من حديث الغدير ذلك الحق، مع الاعتراف بأنهم قد فهموا منه تنصيبه للإمامة الدينيّة، ومع ذلك فقد خالفوا النص في ما هو أعظم شأناً وأكبر خطورة من افتراض مخالفتهم له بلحاظ الزعامة الدنيوية.

مضافاً إلى أن الاحتجاج لكي يترتب عليه أثر لا بدّ من افتراض وجود جهة محايدة بإمكانها أن تفرض النتائج التي تترتب على ذلك الاحتجاج، والحال أن الواقع يشهد بعدم وجود مثل هذه الجهة، فلا معنى للاحتجاج حينئذ. ومن هنا يتضح الجواب على ما يثار عادة من إشكال عدم احتجاج الإمام علي عليه السلام بهذا الحديث على إمامته وخلافته.

وما تقدّم يكفي بوضوح لرد هذه الشبهة والجواب على التساؤل المطروح فيها، كما أنه وافٍ لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

الشبهة الثانية

دعوى تهاون الإمام علي (ع) بهذا المنصب

وملخص هذه الشبهة :

إنّ الإمام علي عليه السلام إذا كان منصوباً من الله تعالى لهذا المنصب فلماذا تهاون في الأمر. ولم يسارع إلى جمع الأنصار وأتباعه بعد نصبه يوم الغدير. مع كثرة الشواهد التي تشير إلى احتمال وجود مؤامرة لقلب نظام الحكم؛ لأجل ما يحمله العرب من بغض للإمام علي عليه السلام؟!

وقد حاول صاحب الكتاب تحت هذا العنوان طرح عدة تساؤلات، وأدعى في آخرها عدم قدرة النظرية(أ) للجواب عنها. وفيما يلي نحاول استعراض أهم تلك التساؤلات التي يمكن أن نوجزها بالنقاط التالية:

١ - لماذا نرى من الإمام علي عليه السلام كل هذا البرود وعدم التحرك على مستوى التخطيط والمسارعة وجمع الأنصار والأتباع بعد نصبه يوم الغدير، بل ترك الأمر وكأنه لا يتوقع حدوث شيء في الاتجاه المعاكس؟

٢ - ألم تكن المؤامرة لقلب الإسلام- كما يدعي أصحاب النظرية الأولى- تستحق أن يترك الإمام علي بيت الرسالة ويتوجه إلى السقيفة؟

ثمّ على فرض أن البقاء عند جثمان رسول الله صلى الله عليه وآله أهم وأجدر، ألم يمكنه إرسال مندوب عنه أو أكثر إلى السقيفة- بعد أن علم بالأمر- لدرء الفتنة والقضاء على المؤامرة في مهدها؟

٣ - ألا يحتمل أن أمير المؤمنين عليه السلام كان قد تغاضى عمداً عن تولي منصب الخلافة في تلك الفترة الحرجة: بحجة البقاء عند الجسد الطاهر لرسول الله صلى الله عليه وآله

ليدفع غيره بهذا الاتجاه؟

٤ ـ ألم يجدر بالإمام علي عليه السلام أن يتحرّك بهذا الاتجاه في سبيل حفظ الإسلام والتصدي للمؤامرة؟

التعليق على الأسئلة التي أثارها تحت هذا العنوان:

قبل التعليق على أصل الشبهة نحاول الإجابة على كل سؤال طرحه صاحب الشبهة من الأسئلة المتقدمة بشكل مستقل، فنقول:

أولاً: في ما يتعلّق بالسؤال الأوّل

أما يتعلق بالسؤال الأول فجوابه:

أولاً: إنّ الفترة الزمنية الفاصلة بين يوم الغدير ووفاة النبي صلى الله عليه وآله لم تتجاوز ثلاثة أشهر، وقد بويع الإمام علي عليه السلام من قبل كل من كان حاضراً من المسلمين في غدير خم، وهم الغالبية العظمى منهم، ويشهد لذلك الكثير من الأخبار التي تتحدث عن واقعة الغدير، فقد جاء في كشف اليقين للعلامة الحلي ص٢٤٠: « ولما قضى النبي صلى الله عليه وآله الحج رحل إلى المدينة بمن معه من المسلمين حتى وصل إلى غدير خم، وليس موضعاً يصلح للنزول: لعدم الماء فيه والمرعى، فنزل هو والمسلمون حيث نزل عليه: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس)، فنزل النبي صلى الله عليه وآله وكان يوماً شديد الحر، فأمر بدوحات فقمّ ما تحتها[1]، وأمر بجمع الرحال في ذلك المكان ووضعها على شبه المنبر، ثم نادى بالصلاة الجامعة، فاجتمعوا، وكان أكثرهم يشد الرداء على قدميه من شدة الحر، ثم صعد المنبر، ودعا أمير المؤمنين عليه السلام، وحمد الله ووعظ وأبلغ، ونعى نفسه إلى الأمة، وقال: إني دعيت ويوشك أن أجيب وقد حان مني خفوق من بين أظهركم، وإني مخلف فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل

---

(١) قم ما تحتها : أي كنس ونظف الذي تحتها

بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض. ثم نادى بأعلى صوته: ألست أولى منكم بأنفسكم؟ قالوا: بلى. فقال لهم: وقد أخذ بصبعي علي عليه السلام، فرفعهما حتى رئي بياض إبطيهما: فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله. ثم نزل فصلى ركعتين، ثم زالت الشمس فصلى بالناس، ونزل في خيمه وأمر علياً عليه السلام أن ينزل بإزائه في خيمة، ثم أمر المسلمين أن يدخلوا على علي عليه السلام فوجاً فوجاً ليهنئوه، ويسلموا عليه بإمرة المؤمنين. وكان فيمن أطنب في التهنئة عمر، وقال: بخ بخ لك يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة».

فأيّ معنى بعد ذلك لما يسمى بالتخطيط والمسارعة إلى جمع الأتباع والأنصار، لأن غاية ما ينتجه ذلك التخطيط هو تحصيل البيعة للإمام علي عليه السلام على هذا الأمر، والحال أنها قد حصلت؟!

وما حصل في السقيفة: إما أن يكون انقلاباً على فرض كون تلك البيعة بيعة الغدير تعبيراً عن التسليم والرضا، وإما أن يكشف ذلك عن كون تلك البيعة كانت كرهاً ونفاقاً؛ باعتبار أن الرسول صلى الله عليه وآله لا زال بين ظهرانيهم، ولم يريدوا أن يظهروا مخالفتهم له، وعلى كل تقدير فالتخطيط ليس له أيّ معنى.

ثانياً: إنّ التخطيط ومحاولة جمع الأنصار والأتباع يقتضي أن تكون الظروف الموضوعيّة لذلك الأمر موجوده، بمعنى وجود الأنصار والأتباع الذين يمكن للإمام علي عليه السلام أن يخطط معهم، والحال أن الظروف الموضوعية لا تسمح بجمع الأتباع والأنصار، بعد الاعتراف بتلك العداوه التي يكنّها القوم له، وكثرة المنافقين منهم، الأمر الذي كان سبباً واضحاً لتخوّف النبي صلى الله عليه وآله من هذا الأمر، وتردده في نصب الإمام علي عليه السلام، حتى جاء الوحي ليطمئنه بأن الله حارسه وحافظه من كيد هؤلاء إذ قال الله تعالى له: (والله يعصمك من الناس).

أما المهاجرون فالأمر واضح بالنسبة إليهم، كما اعترف صاحب الكتاب نفسه بهذا الأمر، فقد قال في ص٢٢: «والشواهد تشير إلى احتمال وجود مؤامرة لقلب

نظام الحكم وخلع الإمام من منصب الخلافة؛ للكراهية الشديدة التي كانت العرب يحملونها تجاه الإمام علي عليه السلام، فبالأمس قتل الكثير من آبائهم وأبنائهم وإخوانهم، وقد اعتنق غالبيتهم الإسلام في السنة الأخيرة، أي: بعد الفتح، ولا يعقل أن يكونوا قد تخلصوا من تلك الضغائن بهذه السرعة، مضافاً إلى وجود أعداد كبيرة من المنافقين الذين يتربصون بالمسلمين الدوائر»

فلم يبق سوى الأنصار ومن الواضح أن منهم من كان يبغض علياً عليه السلام كما وردت بهذه الشأن روايات عديدة، وقد نقلنا بعضاً منها عند الردّ على الشبهة الأولى.

أضف إلى ذلك أن صاحب الكتاب قد اعترف بأنهم لا يقبلون تسليم الإمام علي عليه السلام مقاليد السلطة كما جاء ذلك عنه بقوله ص١٥٣: « فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام علي عليه السلام كانا يعلمان جيّداً أنّ المسلمين من المهاجرين والأنصار على السواء سوف لا يقبلون بتسليم الإمام علي عليه السلام مقاليد السلطة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم»

وبعد هذا فمن أين يأتي الإمام علي عليه السلام بالأنصار والأتباع لكي يشكل عليه بعدم التخطيط والمسارعة لجمعهم؟!!

ثانياً: في ما يتعلّق بالسؤال الثاني

وأما ما يتعلق بالتساؤل الثاني فنقول:

أولاً: إذا كان صاحب الكتاب قد اعترف بوجود هذه المؤامرة فما قيمة الذهاب إلى السقيفة إذ كان القوم قد خططوا لهذا الأمر، وتسالموا على ما وقع وحدث، وما دام القوم لا يقبلون بتسلّم الإمام علي عليه السلام لمقاليد الخلافة؟!

ثانياً: إنّ الذهاب إلى السقيفة - بعد وضوح ما ذكر سابقاً - ليس له غرض سوى الاحتجاج على القوم بالنصوص الدالة على حق الإمام علي عليه السلام في الخلافة والإمامة، ومن المعلوم ان تحقق هذا الغرض لا يتم إلا إذا فرض عدم سماع القوم لتلك النصوص من النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ناحية، والتصديق بالإمام علي عليه السلام فيما يقوله من تلك النصوص من ناحية أخرى، والأمر ليس كذلك قطعاً؛ لأن أغلب المسلمين وكل

من كان في السقيفة قد سمع حديث الغدير، فلا يصح القول بأنّ القوم قد نسوا هذا الحديث كما هو واضح! وكذلك لا يصح القول: بأنهم لم يفهموا من حديث الغدير ذلك الحق للإمام علي عليه السلام، لما صرّح به صاحب الكتاب من أنهم فهموا من حديث الغدير تنصيب الإمام علي عليه السلام للإمامة الدينية حيث قال: «إنهم لم يفهموا من يوم الغدير سوى نصب علي بن أبي طالب عليه السلام إماماً للدين»

وهذا يعني أن افتراض مخالفتهم للنص بلحاظ الزعامة الدنيوية لا يصح تبريره بعدم فهمهم من النص ذلك، فإنّهم قد خالفوا النص قطعاً في ما هو أعظم منها شأناً وأشدّ خطورة، وهو الزعامة الدينية.

مضافاً إلى أن الاحتجاج لكي يترتب عليه أثر لا بدّ من افتراض وجود جهة محايدة بإمكانها أن تفرض النتائج التي تترتب على ذلك الاحتجاج، والحال أن الواقع يشهد بعدم وجود مثل هذه الجهة، فلا معنى للاحتجاج حينئذ.

ومن هنا يتضح الجواب على ما يثار عادة من إشكال عدم احتجاج الإمام علي عليه السلام بهذا الحديث على إمامته وخلافته.

ثالثاً: في ما يتعلّق بالسؤال الثالث

وأما ما يتعلق بالتساؤل الثالث فنقول :

أولاً: إنّ احتمال تغاضي الإمام علي عليه السلام عمداً عن هذا المنصب ودفع الغير إليه؛ إن أمكن فرضه بلحاظ الخلافة والزعامة الدنيوية فلا يمكن فرضه -بأيّ حال من الأحوال- بلحاظ الإمامة الدينية؛ لأن هذا ليس منصباً دنيوياً بقدر ما هو تكليف إلهي، والحال أنّ البيعة لم تكن لخصوص الزعامة الدنيوية بل تشمل الإمامة الدينية أيضاً، وقد اعترف الكاتب بذلك حسب ما نقلناه عنه فيما تقدّم

ثانياً: إن مثل هذا الاحتمال لا أساس له بعد وضوح كل ما تقدم من تباني القوم على غصب الحق الثابت للإمام علي عليه السلام.

رابعاً: في ما يتعلق بالسؤال الرابع

وأما ما يتعلق بالتساؤل الرابع فنقول :

أولاً: تشير بعض الروايات إلى أن الامام علي عليه السلام قد تحرك فعلاً، ولكن لم يجد من الأتباع والأنصار إلا النفر القليل جداً، الامر الذي دعاه إلى السكوت حفظاً للدين، فقد روى الطبرسي في الاحتجاج عن سلمان أنه قال: «فلما أن كان الليل حمل علي عليه السلام فاطمة عليها السلام على حمار، وأخذ بيدي ابنيه الحسن والحسين عليهم السلام، فلم يدع أحداً من أهل بدر من المهاجرين ولا من الأنصار إلا أتاه في منزله، فذكرهم حقه ودعاهم إلى نصرته، فما استجاب له منهم إلا أربعة وأربعون رجلاً، فأمرهم أن يصبحوا بكرة محلقين رؤوسهم، معهم سلاحهم، ليبايعوا على الموت، فأصبحوا فلم يواف منهم أحد إلا أربعة»[1].

ثانياً: إنّ التحرك بهذا الاتجاه لو كان يحفظ الإسلام فكان الأجدر بالإمام علي عليه السلام أن يتحرك، وبما أنه لم يتحرّك نستكشف من ذلك أن التحرك ليس الوسيلة المناسبة في ذلك الوقت لحفظ الإسلام، بل إن حفظ الإسلام إنما هو بعدم التحرك؛ لأن الإمام علي عليه السلام معصوم، وحفظ الإسلام والشريعة واجب، ولا يعقل أنه قد ترك هذا الواجب.

إن قلت: إنّ عدم التحرك دليل على عدم كون الإمام علي عليه السلام منصوباً للزعامة الدنيوية.

كان الجواب : إن هذا الكلام لو تم بلحاظ الزعامة الدنيوية فلا يتم بلحاظ الزعامة الدينية، وهذا يعني أن فرض التحرك ولو بلحاظ الزعامة الدينية لو كان فيه حفظ للإسلام لكان الواجب على الإمام علي عليه السلام أن يتحرك، وإلا كان تاركاً لأهم واجب، وهو باطل قطعاً؛ لأنه معصوم بحسب الفرض. وهذا يدل على أمرين:

الأول: إنّ التحرّك ليس هو الوسيلة المناسبة لحفظ الإسلام .

---

(١) الاحتجاج : ج١ ص١٠٧ . بحار الأنوار (العلامة المجلسي) ج٢٩ ص٤٧١ .

الثاني: إن عدم التحرك لا يدلّ على عدم ثبوت الحق للإمام علي عليه السلام؛ لأنه لم يتحرك- بحسب الفرض- مع القطع بثبوت الحق له ولو بلحاظ الزعامة الدينية.

وهذا يعني أن حفظ الإسلام وبقاؤه إنما يتم بعدم التحرك؛ لأنه إذا دار الأمر بين ضياع أصل الإسلام ومحوه، وبين تشويه صورته والاحتفاظ بأصله، فإن الاختيار الثاني هو المرجّح بلا ريب ولا إشكال. وهذا ما فعله الإمام علي عليه السلام؛ إذ لو تحرك لأدّى ذلك إلى القتال والصدام، وهذا يعني احتمال قتله وضياع الدين، وهذا واضح؛ لأنه لمجرّد كونه لم يبايع أبا بكر أرادوا قتله، فكيف إذا شهر سيفه بوجوههم وطالبهم بالخلافة؟!

وأما عدم تحركه وبقاءه في بيته فقد أدى إلى إبقاء الإسلام بصورته الناصعة، ولو في قلوب بعض الناس، وإن كان مشوّهاً عند البعض الآخر. وهذا المعنى قد صرّح به الإمام علي عليه السلام بقوله: «وأيم الله، لولا مخافة الفرقة بين المسلمين، وأن يعود الكفر، ويبور الدين، لكنا على غير ما كنا لهم عليه ... الخ»[1].

ومنه يتضح الوجه في عدم التصدّي لتلك المؤامرة.

ومن جميع ذلك يظهر بطلان ما أدعاه صاحب الكتاب من قرينته الثانية المصالح لنظريه (ب)، كما قد تم بطلان القرينة الأولى التي أدعاها.

ومضافاً إلى كل ما ذكر حول هذه التساؤلات ينبغي لنا أن نعلم أن من نحن بصدد دراسة موقفه، وما ينبغي عليه أن يفعل تجاه ما حصل في السقيفة. هو إنسان معصوم لا كغيره من الناس؛ إذ إننا تارة نريد أن نعرف لماذا لم يتخذ الموقف الفلاني أو لماذا حصل كذا وكذا، وأخرى نريد أن نكتشف من الموقف الفلاني كذا وكذا ومن عدم الموقف الفلاني كذا وكذا؟ وبين الأمرين فرق واضح، ففي الأول ليس مهماً معرفة الإجابة بالشكل الذي يتم معها اقتناع الجميع بعد فرض كون صاحب ذلك الموقف معصوماً، ما دام الدليل دلّ على ثبوت حقّه في الإمامة أو

---

(١) نهج البلاغة: ص ١٠٢، رقم الخطبة ٧٤٠

لخلافه. وعلى الثاني لا بد لنا من تحديد الموقف بدقة بحيث يمكننا أن نقول بأن الإمام قد اتخذ الموقف الفلاني، أو أنه لم يتخذ الموقف الفلاني، ثم إذا أردنا أن نستكشف أمر من ذلك الموقف أو عدمه فلابد أن يكون ذلك الاكتشاف قطعياً، وإلا فهو يبقى مجرد احتمال كغيره من الاحتمالات الأخرى فلا أظن بأننا سوف ننتهي إلى نتيجة.

تحقيق الحال في أصل الشبهة:

أما بالنسبة إلى أصل الشبهة فنحاول التعليق عليها بما يلي:

أولاً: لا دليل على أن الإمام علي عليه السلام قد تهاون فعلاً بهذا الأمر، ومجرد أنه لم يحصل له مسعاً ليس بالضرورة تفسيره بكونه تهاوناً منه سلام الله عليه، وإلا إذا فرض توفر الظروف الموضوعية التي يمكن معها الوقوف أمام ذلك التحدي، مع أن الواقع يشهد بخلاف ذلك.

ثانياً: تماشياً مع الأسلوب الذي اعتمده صاحب الكتاب نطرح عليه نفس الأسئلة التي طرحها، ولكن بلحاظ الإمامة الدينيّة، مادام يؤمن بدلالة النصوص عليها، وأن القوم قد غصبوا هذا المنصب من الإمام علي عليه السلام، وحينئذ فإما أن ينكر ثبوت هذا المنصب للإمام علي عليه السلام، وإما أن ينكر غصب هذا المنصب من قبل القوم، وإما أن يجد لهذه التساؤلات جواباً يكون منسجماً مع ثبوت منصب الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام؟!

فإن قال بالأول فقد ناقض نفسه؛ لأنه قد اعترف بدلالة النصوص على ذلك، فقد قال بالنسبة إلى حديث الغدير في ص٥٤: «فغاية ما يدل عليه الحديث الشريف هو الإمامة في الدين»، وقال في موضع آخر ص١٣٨: «ولكن الإشكالات التي نطرحها على مائدة البحث لا تمسّ إمامة أهل البيت عليهم السلام في الأصل، فذلك مما لا سبيل إلى إنكاره أو التشكيك به لدى كل باحث منصف، بعد قيام الأدلّة القاطعة على إمامتهم»

وإن قال بالثاني فقد ناقض نفسه أيضاً؛ لأنه قد ورد عنه في ص١٣٨ أنه قال: «أما ما ذكر من غصب الخلافة، وأنه مستفيض في الأخبار والتراث الشيعي، وعليه اتفق علماء الشيعة فهو صحيح ولا شك فيه، وهذا لا يتنافي مع ما ذكرناه في النظرية الثانية؛ حيث إن الثقافة السائدة في تلك الأزمنة هي أن الخليفة أو السلطان هو يد الله أو ظل الله ونائبه ... فمن الطبيعي أن هذا الفهم للخلافة يستبطن الإمامة في الدين أيضاً... فالخلفاء بهذا المعنى غاصبون لحق الإمام علي عليه السلام».

وإن قال بالثالث، وأجاب عن كل هذه الأسئلة بلحاظ الإمامة الدينية، ورأى أن تلك الأجوبة مقنعة ومقبولة ومنسجمة مع الواقع التاريخي، فستكون هي الأجوبة التي نجيب بها بلحاظ الزعامة الدنيوية أيضاً، كما ستكون أكثر قبولاً ومعقولية؛ لأن مقام الخلافة ليس بأعظم شأناً من مقام الإمامة كما هو واضح.

ثالثاً: إنّ الذين خالفوا النصّ في حق الإمام علي عليه السلام واغتصبوا حقه لم يقتصروا في ذلك على غصب الخلافة، بل تعدّى الأمر إلى أكثر من ذلك، فقد غصبوا منه الإمامة الدينية، وقد بينا ذلك مسبقاً، فالسؤال المطروح بلحاظ الخلافة والزعامة الدنيوية يطرح نفسه بلحاظ الإمامة الدينية أيضاً، بل طرحه هنا أولى، فإذا كان الالتزام بدلالة النصوص على نصب الإمام علي عليه السلام لمقام الخلافة يلزم منه القول بتهاون الإمام علي عليه السلام بمقام الخلافة والزعامة الدنيوية بحسب اعتقاد الكاتب، فإنّ الالتزام بدلالتها على مقام الإمامة الدينية سوف يلزم منه -بحسب مباني الكاتب- العصيان والخيانة لله سبحانه، لأنّ هذا المقام أشدّ خطورة من مقام الخلافة والزعامة الدنيوية لو فرض الفصل بينهما، ولا أظن أنّ الكاتب يقبل هذا إلاّ إذا أنكر دلالة النصوص على الإمامة الدينية أيضاً، وأنى له ذلك وقد التزم بدلالتها على ذلك؟!

وعليه فليكن التفسير الذي يجده حلاً لهذه المشكلة وجواباً عن هذا التساؤل الذي طرحناه هنا، هو التفسير والجواب عن السؤال الذي طرحه في هذه الشبهة.

رابعاً: بعد أن ثبت أن القوم قد غصبوا حق الإمام علي عليه السلام ولو بلحاظ الإمامة الدينية على رأي صاحب الشبهة، يتبيّن أن دعوى وجود المؤامرة لقلب الإسلام لا

يختص بأصحاب النظرية الأولى، بل هي جارية أيضاً حتى على رأي صاحب الشبهة نفسه، فإن لم يجد عند أصحاب النظرية الأولى جواباً مقنعاً بلحاظ غصب الزعامة الدنيوية فلا يعني هذا أن الالتزام بالنظرية الثانية هو الجواب المقنع؛ لأن المؤامرة على وفق النظرية الثانية تكون أكثر وضوحاً وأشد خطراً، وقتلاً للإسلام بلحاظها أكبر خطورة؛ لأنها تؤمن بالزعامة الدينية، والحال أنها غصبت أيضاً، فالإشكال بلحاظها هو الإشكال بلحاظ النظرية الأولى أيضاً.

الشبهة الثالثة

دعوى عدم وجود غاية

من نصب الإمام علي (ع) خليفة

وتتلخص هذه الشبهة في :

أنه لا غاية من نصب الإمام علي عليه السلام للخلافة والزعامة الدنيوية مع العلم سلفاً بأنه سوف يعزل عن هذا المقام، ولا يكفي مجرد إلقاء الحجة كما يتصور البعض، ويكون مصير هؤلاء المسلمين إلاّ القليل منهم إلى النار، مع أن النبي صلى الله عليه وآله قد سهر على هدايتهم وإرشادهم. ألم يكن هذا نقضاً للغرض ؟ ألم يكن الأجدر أن يختار النبي صلى الله عليه وآله لهذا المنصب من يرضى به المسلمون عامّة؟ والسؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو : لماذا عين النبي صلى الله عليه وآله علياً لهذا المنصب مع علمه بأداء ذلك إلى ارتداد المسلمين ونكوصهم وانقلابهم على أعقابهم؟ .

الجواب على هذه الشبهة:

والجواب على هذه الشبهة يتلخص بما يلي :

أولاً: إنّ السؤال عن الغاية من ذلك: إن كان المراد به إثبات عدم وجود غاية في ذلك فهو باطل قطعاً؛ إذ يكفي غاية لذلك حفظ الدين الأصيل ولو في نفوس الذين التزموا بإمامته، ولولا ذلك لما وصلنا منه شيء، ثم إنّ المستشكل لم يأت بدليل يثبت عدم وجود تلك الغاية، وكون ذلك قد أدى إلى ارتدادهم ونكوصهم لا يمنع بوجه من الوجوه أن تكون هناك غاية من وراء ذلك النصب، وإن كان المراد به عدم وضوح تلك الغاية لدى صاحب الشبهة فما أكثر ما ورد من تشريعات إلهية لا نستطيع أن نعرف على غاياتها، ومن الواضح أنه ليس من الضروري معرفة تلك الغايات

ثانياً: إنّ ذهاب العدد الكبير منهم إلى النار لا ينحصر فقط بمخالفتهم لأمر النص على خلافة الإمام علي عليه السلام للزعامة الدنيوية، بل يكفي فيه عدم التزامهم بالتشريعات الإلهية الأخرى، فإنها أيضاً موجبة لدخول النار في حال مخالفتها، فهل يعقل أن يقال لا غاية من تشريعها ما دامت موجبة لإدخال من يخالفها النار؟! فالإشكال لو كان وارداً فهو يرد بشأنها أيضاً.

ثالثاً: إنّ ذهاب العدد الكبير إلى النار لا ينحصر فقط بمخالفتهم لأمر النص على خلافة الإمام علي عليه السلام للزعامة الدنيوية، بل يكفي فيه مخالفتهم له بلحاظ الإمامة الدينية، حتى لو فرض اختصاص النص بذلك كما يزعم.

رابعاً: إنّ ذهاب هؤلاء إلى النار لم يكن بسبب تنصيب النبي صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام لهذا المنصب، بل سببه عدم التزامهم بهذا الأمر الإلهي، وإذا كان المناط هو مدى قبول الناس لما يريد الله تعالى تشريعه أو عدم قبولهم لما وجدت هناك شريعة أصلاً، ولما بقيت هناك حجة لله على الناس إطلاقاً.

وخامساً: إنّ مثل هذا التساؤل لا ينحصر في هذا المورد بخصوصه، بل هو جارٍ أيضاً في بعث بعض الأنبياء والرسل، مع العلم مسبقاً بأن قومهم سوف يقتلونهم أو لا يطيعونهم. ومن الواضح أن كلا الأمرين موجب للدخول في النار، بل إن الله تعالى عاقب أولئك القوم في الدنيا قبل الآخرة بالخسف أو بالمسخ قردة وخنازير، فما هي الغاية من بعث الرسل والأنبياء إليهم مع علمه تعالى بذلك؟!

سادساً: إنّ التساؤل المطروح في هذه الشبهة لا ينقطع بمجرد حمل النصوص الواردة بشأن الإمام علي على خصوص الزعامة الدينية فقط؛ إذ بالإمكان طرح نفس هذا التساؤل بلحاظ الإمامة الدينية فنقول: ما الغاية من تنصيب الإمام علي عليه السلام للزعامة الدينية مع علمه مسبقاً بأن المسلمين سوف يتركونه ويذهبون إلى غيره، وبالتالي يكون مصيرهم إلى جهنم؟

وما يمكن أن يجاب به هنا وللسؤال الذي سبقه في النقطة الخامسة يكون بعينه جواباً عن التساؤل المطروح في هذه الشبهة.

الشبهة الرابعة والخامسة

دعوى رفض الإمام علي والأئمة من بعده للخلافة

وملخص هذه الشبهة هو:

إنّه لو كان الإمام علي عليه السلام منصوباً من قبل الله تعالى لهذا المنصب لما كان من حقه التنازل عنه أو تركه أو التساهل فيه، ومع أنه قد رفض بيعة الناس له بعد مقتل عثمان لمدة ثلاثة أيام وكان يقول لهم: «دعوني والتمسوا غيري ...أنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً»، وهل يحق للإمام التنازل عن منصب الإمامة الدينية لمجرد وجود مشكل؟ فكما لا يعقل التنازل والتساهل في هذا المنصب كذلك لا يعقل في الخلافة أيضاً

والمستفاد من هذا الكلام أمران:

الأول: إنّ الإمام علي عليه السلام قد رفض استلام أمر الخلافة بعد مقتل الخليفة عثمان

الثاني: إنّه كما لا يعقل التنازل والتساهل في الإمامة الدينية كذلك الأمر بالنسبة إلى الزعامة الدنيوية.

الجواب على هذه الشبهة:

والجواب على هذه الشبهة يتلخص بما يلي:

أولاً: لا دليل على أن الإمام علي عليه السلام قد تنازل عن المنصب الإلهي للزعامة الدنيوية، الذي ثبت انه يراه حقاً له، ووصف من تعدى عليه بأنه ظالم. بل إنّه إنّما رفض الخلافة التي كانت بنظرهم والتي اعتادوا عليها خلال فترة الخلفاء الثلاثة السابقين، والتي لا تثبت لشخص إلا بموافقتهم، والتي تعطيهم الحق بعزل الخليفة

والاعتراض عليه بل حتى قتله، إذ الخلافة بهذا المعنى لا قيمة لها عند الإمام علي عليه السلام، ومنه يتضح قوله لهم: «أنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً».

ثانيا: إنّ هذا التنازل- على تقدير تسليمه- ليس من الضروري تفسيره بالقول: إنّ النصوص دالة على الإمامة الدينية دون الزعامة الدنيوية، بل من الممكن القول بأنّ الإمام علي عليه السلام قد علم- ولو بمقتضى القرائن القطعية- أنهم لن يتركونه، بل سوف يرجعون إليه حتماً، أو القول بأنه أراد أن يبين لهم بأن خلافتهم بالمعنى الذي يرونه لا قيمة لها عنده، وإن معارضته لأبي بكر وعدم مبايعته له لمدة ستة أشهر لم يكن طمعاً وحباً في الدنيا كما يتصوره البعض، أو القول بأنّه أراد توبيخهم على ما فعله الكثير منهم لتركهم لوصية رسول الله صلى الله عليه وآله. وكل هذه التوجيهات لا تقل واقعية أو موضوعية عن التوجيه بحمل النصوص على خصوص الإمامة الدينية.

ثالثاً: إنّ نفس التساؤل المطروح بشأن الخلافة والزعامة الدنيوية يمكن طرحه أيضاً بشأن الإمامة الدينية، ويقال: لماذا رفض الإمام علي عليه السلام البيعة لمدة ثلاثة أيام، والحال أنه منصوب من قبل الله تعالى للإمامة الدينية يقيناً مع العلم أن البيعة لتحقيقه لم تكن فيها أي فصل بين المنصبين بنظر المبايعين في ذلك الوقت؟ فما يجاب به هنا على هذا التساؤل هو الجواب بعينه على ذلك التساؤل.

إن قلت: إنّ ثبوت مقام الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام ليس بحاجة إلى بيعة، بل هو ثابت له بالتعيين، فهو إمام سواء بايعوه على ذلك أم لا، ومعه لا يكون رفضه للبيعة إخلالاً بهذا المقام.

كان الجواب:

إنّ أصل ثبوت مقام الإمامة الدينية وإن لم يكن بحاجة إلى بيعة من هذه الجهة، لكنّ الغرض المترقّب منه لا يتحقق إلاّ بالبيعة والتسليم والإقرار له بذلك، وحيث إنّ القوم لم يقرّوا له بذلك ورأوا أن هذا المقام لا يثبت لأحد إلاّ بالبيعة، فكان الأولى بالإمام علي عليه السلام في هذه الحالة أن يقبل البيعة منهم، ولو من باب الجري على وفق ما يعتقدونه، وذلك لأجل إلزام الناس بالرجوع إليه في أمور الدين بدلاً من أن

يتركهم يرجعون في ذلك إلى كل من هب ودب؛ فإنّ في ذلك حفظ الدين وصيانته من التضليل والتحريف.

فالغرض من تنصيب الإمام علي عليه السلام لمقام الإمامه الدينيه لا يمكن أن يترتب بمعزل عن تسليم الناس بذلك، وعليه فالبيعة وإن لم يكن لها أي مدخليه في أصل ثبوت هذا المقام له عليه السلام ولكن الغرض المترقّب منه لا يتحقق خارجاً إلاّ بالقبول والتسليم، ومن المعلوم أن البيعة من أوضح الأساليب التي يتم من خلالها إظهار وإبراز هذا القبول والتسليم، فلكي يتحقق الغرض المطلوب من الإمامه الدينية- وهو وجوب طاعته والتسليم والانقياد له في كل ما يصدر عنه مما يرتبط بأمور الدين- لابدّ من قبول الإمام للبيعة وعدم رفضها، لكي يتمكن من ممارسة دوره كإمام في الدين. فالجواب الذي يجاب به هنا هو عينه الذي يجاب به هناك، وعليه فرفض البيعه لا يصلح أن يكون كاشفاً عن عدم ثبوت مقام الخلافة الدنيويه للإمام علي عليه السلام، كما لم يكن كاشفاً عن عدم ثبوت مقام الإمامه الدينية له.

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك وأنّ البيعة بهذه الدرجة من الأهميه حتى للحفاظ مقام الإمامه الدينيه، فما هو السر إذن وراء رفض الإمام علي عليه السلام للبيعة؟

كان الجواب:

إنّ الجواب عن ذلك وإن كان قد اتّضح ممّا تقدّم، ولكن لا بأس بالإشارة هنا بنحو الاختصار إلى السبب الرئيسي الكامن وراء رفض الإمام علي عليه السلام للبيعة، فنقول:

إنّ المسلمين في ذلك الوقت قد انقسموا إلى طائفتين، إحداهما تؤمن بإمامة الإمام علي عليه السلام وأنّه امتداد للنبوّة، والمرجع لهم في جميع أمور دينهم ودنياهم، وهؤلاء هم القلّة القليلة، وطائفة أخرى تؤمن وبالأحرى تتبنّى فكرة انعقاد الإمامة بالبيعه أو الشورى، وهذه الطائفة تمثّل الأغلبية في ذلك الوقت، والإمام بنظر هذه الطائفة ليس هو إلاّ مجتهد يصيب ويخطأ، وأنّ وجوب طاعته إنما هو بسبب البيعه له لا أكثر، ورأيه في ما يتعلّق بأمور الدين كرأي غيره من الصحابة، ولذا نجد تعدّد

الآراء الفقهية عند الصحابة حتى مع وجود الخليفة، الأمر الذي يعني أنّ رأي الإمام لا يعدو عن كونه اجتهاداً شخصياً لا يلزم غيره الأخذ به.

وهذه النظرة الساذجة للإمامة قد تربّى عليها المجتمع الإسلامي منذ وفاة النبي الأكرم ﷺ وطيلة فترة الخلفاء الثلاثة، فعندما جاء القوم ليبايعوا الإمام علي عليه السلام بعد مقتل الخليفة الثالث كإمام وخليفة إنّما جاؤوه بهذه الذهنية وبهذا النحو من التفكير، فمن الطبيعي حينئذ أن يرفض الإمام علي عليه السلام أن يكون إماماً وخليفةً لقوم لا يرونه إلاّ كأحدهم لا يفقه من الدين إلاّ ما يفقهون، بل لا يرتضون له أن يقوّم ما أصاب الدين من انحراف في زمن الخلفاء الثلاثة الذين سبقوه، وهو يعلم أنهم لا يرتضون ذلك فقد شرطوا عليه بعد مقتل الخليفة الثاني أن يسير بسنّة الشيخين وعندما رفض ذلك رفضوه. فما قيمة هذه البيعة إذن؟!

ومن جميع ما تقدّم يتضح الحال في الشبهة الخامسة، وهي: رفض الأئمة عليهم السلام لتولي الخلافة على تقدير تسليم ذلك.

وأما بالنسبة إلى الشبهة السادسة التي مفادها: كون حق تعيين الخليفة للناس أنفسهم وليس من حق الله تعالى، فقد تقدم الكلام عنها مفصلاً في المطلب الأول.

الشبهة السابعة

دعوى عدم وجود نظرية قرآنية للخلافة

ومنخص هذه الشبهة:

أن أمر تعيين الخليفه وشكل الحكومة إذا كان بيد الشارع فعليه أن يبين ذلك في القرآن الكريم بشكل مفصّل، على مستوى شكل الحكومة، ونظام الحكم، وحقوق الناس في الانتخاب، و شروط البيعة، وصلاحيات الخليفة، وما إذا أخطأ الحاكم أو انحرف عن جادة الصواب، ونحو ذلك.

وإذا فرض أن الإمام علي خليفة الرسول في الحكم، فمن أين يعلم المسلمون أن الخلفاء من بعده منصوبون من الله تعالى وقد انقطع الوحي؟

وعلى فرض وجود وصية باثني عشر إماماً، وتهيأت الظروف لتولي السلطة، فماذا سيحصل لما بعدهم كما هو الحال في عصر الغيبة.

الجواب على هذه الشبهة:

والجواب على هذه الشبهة يتلخص بما يلي:

أولاً: إن صاحب هذه الشبهة قد خلط بين مسألتين هما:

الأولى: مسألة الخليفة بعد النبي ﷺ.

الثانية: مسألة ولاية الفقيه والحكم في زمن الغيبة، وإلا فلا معنى لكلامه: «لو أخطأ أو انحرف عن جادة الصواب». وقد تبين أن البحث في كل من المسألتين له خصوصياته وآلياته، وليس من الصحيح إدخال أحدهما في الآخر.

ثانياً: إنّ عدم وجود نظرية قرآنية للخلافة- على زعم صاحب الشبهة- لا يلزم منه أن لا يكون أمر تعيين الخليفة بيد الشارع المقدس؛ إذ ليس من الضروري بيان

كل التفاصيل في القرآن الكريم، وإلاّ لانتفت الحاجة إلى السنّة الشريفة، والحال أنّها المصدر الثاني للتشريع. وعليه فينبغي ملاحظة الكتاب والسنة النبوية في ذلك من دون أن يعزل أحدهما عن الآخر.

ثالثاً: إنّ ضرورة وجود نظرية قرآنية للحكومة أمر لا معنى له إذا فرض أن الحاكم قد تم تعيينه من قبل الله تعالى، وهو معصوم بحسب الفرض، وعليه فسيكون بيان النظرية الإسلامية للحكومة من مختصات ذلك الحاكم؛ إذ ليس من الضروري أن يتصدى القرآن مباشرة لبيانها بالتفصيل، بعدما فرضنا أنّه عيّن خليفة معصوماً، وهو الكفيل ببيان نوع الحكومة وطرح أطرها وما يتعلّق بها.

رابعاً: إنّه يكفي أن يبيّن القرآن الكريم شكل الحكومة، وأنها يجب أن تكون ضمن إطار التشريعات الإسلامية، ويبقى كل ما كان داخلاً في دائرة تلك التشريعات، وكانت له أساليب متعددة لا تتقاطع مع الشريعة، في عهدة الناس أنفسهم، كاعتماد مبدأ الشورى أو غير ذلك.

ومن المعلوم أنّ الحكومة بكل مجالاتها وتفاصيلها لا تخرج عن إطار ومنظومة التشريعات الإسلامية الشاملة لكل وقائع الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

مضافاً إلى ذلك يمكن استفادة النظرية العامة للحكومة وخطوطها العريضة من السلوك والممارسات التي اتخذها النبي ﷺ في فترة حكومته.

خامساً: وجواباً على تساؤله الذي طرحه بقوله: « وإذا فرض أن الإمام علي خليفة الرسول في الحكم، فمن أين يعلم المسلمون أن الخلفاء من بعده منصوبون من الله تعالى وقد انقطع الوحي؟» نقول:

أ- إنّ كان المقصود من هذا التساؤل عدم معرفة صاحب الشبهة بالطريق الذي يتم من خلاله معرفة الخلفاء بعد الإمام علي عليه السلام، فنقول له أن هناك طريقين لمعرفة ذلك:

أحدهما: أن يتم تبليغ ذلك ابتداءً من قبل النبي ﷺ ويخبر المسلمين بأسمائهم واحداً تلو الآخر.

وثانيهما: أن ينصّ كل إمامٍ وخليفة على الخليفة الذي يأتي بعده.

وإن كان المقصود من ذلك عدم ثبوت أي واحد من هذين الطريقين، فيردّه الروايات الكثيرة الصادرة عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في بيان الأئمة والخلفاء بعد النبي ﷺ، بعددهم تارة، وبأسمائهم تارة أخرى،

مضافاً إلى الروايات التي تثبت أن كل إمامٍ قد نصّ على الإمام الذي بعده.

ب- إنّ مثل هذا التساؤل لا يختص بمقام الخلافة والزعامة الدنيوية، بل هو جارٍ أيضاً بلحاظ مقام الإمامة الدينية للأئمة عليهم السلام، وعليه فما به قد ثبتت إمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام يثبت أيضاً كونهم الحكّام والخلفاء.

سادساً: أمّا قوله: «وعلى فرض وجود وصية باثني عشر إماماً، وتهيأت الظروف لتولي السلطة، فماذا سيحصل لما بعدهم كما هو الحال في عصر الغيبة».

وهذا الكلام مشتمل على التناقض بين أوله وآخره؛ إذ إنّ افتراض استلام الأئمة عليهم السلام لمقاليد الأمور وتهيء الظروف لذلك يجعل من أمر الغيبة أمراً منتفياً، فإنّ الغيبة نتيجة وليست مقدمة؛ إذ إنّها حصلت بسبب رفض الأمة لوصية النبي ﷺ، وما جاء من الروايات والأحاديث التي تجعل من الغيبة أمراً حتمياً إنّما هو من قبيل الإخبار الغيبي عمّا يؤول إليه الأمر وليست هي من قبيل التشريع، كما هو واضح.

الشبهة الثامنة

دعوى عدم دلالة حديث الغدير على مقام الخلافة

وتتلخص هذه الشبهة بأنّ غاية ما يدل عليه حديث الغدير هو تنصيب الإمام علي عليه السلام لمنصب الإمامة الدينية، ولا يدل على تنصيبه لمنصب الخلافة والحكومة، ويدل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله: «ألست أولى بكم من أنفسكم» فإن الأولوية فيه تكمن في إيمان الشخص بالنبي صلى الله عليه وآله وكونه أسوة له في طريق الكمال، ولذا نرى أن دائرة الأولوية لا تتسع لتشمل المنافقين. وهذا يؤكد كون المراد من حديث الغدير نصب علي بن أبي طالب عليه السلام لمقام الإمامة فحسب؛ لأن الخلافة لا تختص بالمؤمنين، بل تستوعب كافة أفراد المجتمع، بخلاف الإمامة الدينية فهي تختص بالمؤمنين فحسب، أي: من يؤمن ويعتقد بإمامة هذا الشخص.

ويدل على ذلك أيضاً عدم استشهاد الإمام علي عليه السلام بحديث الغدير في مقام احتجاجه مع القوم.

ومما يشهد لذلك أيضاً- والكلام للكاتب- هو أن الأخبار- على كثرتها- لم تذكر أمر البيعة للإمام علي عليه السلام، وغاية ما ورد فيها تهنئته بهذا المقام.

والمستفاد من هذا الكلام عدّة أمور:

الأول: اختصاص حديث الغدير بالإمامة الدينية.

الثاني: الأولوية الثابتة للنبي صلى الله عليه وآله على المؤمنين تكمن في إيمان الشخص بالنبي، وعليه فهي تختص بالمؤمنين ولا تشمل المنافقين.

الثالث: إنّ مقام الإمامة يختص بالمؤمنين فقط ولا يشمل غيرهم، بخلاف مقام الخلافة فإنه يشمل كافة أفراد المجتمع .

الرابع: عدم احتجاج الإمام علي عليه السلام بحديث الغدير في مقام احتجاجه مع القوم حين طولب بالبيعة لأبي بكر في أيام السقيفة.

الخامس: عدم حصول البيعة للإمام علي عليه السلام في تلك الواقعة.

الجواب على هذه الشبهة:

والجواب على هذه الشبهة يتلخص بما يلي:

أولاً: إنّ دعوى اختصاص حديث الغدير بالإمامة الدينية: إن كان المراد بها عدم الدليل على العموم والشمول للخلافة- بعد الفراغ عن قابلية لفظ المولى للشمول- فهو باطل؛ إذ يكفي التمسك بإطلاق الحديث لإثبات ذلك، بل يمكن أن نقول إن الحديث نص في المطلوب؛ لأنه إذا كان يدل على الإمامة الدينية بالدلالة المطابقية فيدل على الخلافة بالدلالة الالتزامية؛ لعدم الفصل بين المنصبين، إذ لم يكن لمثل هذا الفصل أي عين أو أثر في عهد الصحابة وقت صدور الحديث، بل كانت سيرة الصحابة قائمة على منح كلا المنصبين للخليفة، وهذه السيرة ليست بالبعيدة عن زمن صدور الحديث، وهذا واضح لمن لديه أدنى إطّلاع في التاريخ الإسلامي.

وإن أريد من ذلك وجود الدليل على الاختصاص فعليه أن يبرز ذلك الدليل.

وأما دعوى أن قوله «أولى بالمؤمنين من أنفسهم» يدل بمقتضى الأولوية على الإمامة الدينية خاصة، ولا يشمل غير المؤمنين بالنبي صلى الله عليه وآله، فهو جهل واضح؛ وذلك لما يلي:

إنّ صاحب الشبهة قد خلط بين الأولوية كتشريع وقانون، بمعنى وجوب الطاعة في ما يقرره النبي صلى الله عليه وآله، والأولوية كقبول وإقرار وتسليم بها. ومن الواضح أنه بلحاظ الأول لا معنى لاختصاصها بالمؤمنين، وإلا لاختصّ وجوب الطاعة بالمؤمنين، وهو واضح البطلان؛ لأنه بمعنى القول إنّه من آمن بالنبي صلى الله عليه وآله يجب عليه طاعته، ومن لم يؤمن به فلا يجب عليه طاعته! وهذا يخالف وجوب طاعة النبي الثابت بقطع النظر عن الإيمان به، وإلاّ فلو فرض أن الإيمان به شرط في وجوب

طاعته لأصبح الإيمان به أمراً اختيارياً وهو واضح البطلان.

نعم، الأولوية باللحاظ الثاني بحاجة إلى الإيمان؛ لأن المطلوب حينئذ هو حصول وتحقق الطاعة خارجاً، وهذا لا يتم إلا إذا كان الشخص مؤمناً بالنبي ﷺ وما يقرره

ومن هنا يتضح دور الإيمان بالنسبة إلى تلك الأولوية. فهو مقدمة لطاعة ما تقتضيه الأولوية، لا أنه شرط فيها كما توهم صاحب الشبهة.

وبعبارة أوضح: إنّ صاحب الشبهة خلط بين الأولوية الفعلية التي تترتب عليها الطاعة خارجاً، وبين الأولوية كحكم وتشريع بمعنى وجوب الطاعة لما تقتضيه تلك الأولوية، فإن الأولى بحاجة قطعاً إلى قبول وإقرار وتسليم، وإلا فلا يمكن أن تتحقق الطاعة خارجاً. وهذا بخلاف الثانية، فهي ليست منوطة بقبول الناس وإيمانهم بالنبي ﷺ، بل هي ثابتة وإن لم يقبلها الآخرون، حالها هنا حال أي حكم شرعي آخر، فإن وجوب طاعته لا يرتبط بقبول الناس له أو عدم قبولهم به، تماماً كأولوية المولى وولايته على عبده الآبق تبقى ثابتة ولا تنتفي لأجل إبائه وهروبه كما هو واضح. ومن المعلوم أن الأولوية الثابتة للنبي ﷺ هي الأولوية بالمعنى الثاني، لا مجرد الأولوية بالمعنى الأول؛ وذلك لأن النبي ﷺ لم يكن نبياً لخصوص من يؤمن به، بل هو نبي وحجة على جميع الخلائق

ب- بناءً على ما قرره صاحب الشبهة سوف يكون القبول بنبوة النبي ﷺ والإيمان به شرطاً في أولويته ووجوب طاعته، وهو باطل قطعاً؛ لأنه يلزم منه انتفاء الحجة لله تعالى على الخلق.

جـ- حتى لو سلمنا أن الأولوية إنما هي بلحاظ الإمامة الدينية، وأنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم في هذا المقام، مع ذلك يمكن التمسك بالحديث لإثبات شموله لمقام الخلافة والزعامة الدنيوية، وذلك بضميمة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1]؛ فإن هذه الآية توجب على

---

(١) النساء: من الآية٥٩

الناس طاعة الرسول في كل ما يأمر به ولو بعنوان أنه ولي الأمر؛ لأن ولاية الأمر ثابتة له ﷺ باعتبار كونه حاكماً، وقد أعطى هذه الولاية من بعده لعلي بن أبي طالب عليه السلام بقوله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه»، فيجب على الناس طاعته في هذا الأمر.

ثانياً: إنّ الحديث صدر منه ﷺ حال كونه حاكماً، وأولويته بالمؤمنين من أنفسهم التي أقرّ القوم له بها بمقتضى الحال تشمل كلا المقامين، فتثبت بمقاميها للإمام علي عليه السلام، وإلاّ كان على النبي ﷺ البيان مع الحاجة إليه في تلك الحالة.

ثالثاً: إنّ قوله ﷺ: «أولى بكم من أنفسكم» قرينة قطعية على دلالة حديث الغدير على مقام الخلافة والزعامة الدنيوية وليس العكس؛ وذلك لأن مجال تلك الأولوية الثابتة للنبي ﷺ ليس الأمور التكوينية والأفعال غير الاختيارية قطعاً، كما أنه لا معنى لاختصاصها بالأحكام الشرعية؛ لوضوح أن وجوب طاعتها من باب حكم العقل بوجوب طاعة الله تعالى الذي هو أولى بكل إنسان من نفسه، فجعل النبي ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم لكي يترتب عليه وجوب الطاعة في مثل تلك الموارد ما هو إلا تحصيل لما هو حاصل أو توضيح لما هو واضح، بل مجالها الواضح هو خصوص ما كان للإنسان فيه بحسب خلقته وطبعه الاختيار من سلوك وأفعال، فالنبي ﷺ أولى بذلك الإنسان من نفسه، وأن ما يختاره النبي ﷺ من اختيارات للإنسان أولى مما يختاره الإنسان لنفسه، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1] فإن دلالتها على ذلك من جهات ثلاث:

الأولى: قوله في آخر الآية(من أمرهم)؛ إذ إنّه نفى عنهم الاختيار في ما هو من شأنه أن يكون من أمورهم، ولو كان النظر إلى الأحكام الشرعية لكان المفروض أن ينفي عنهم الاختيار في ما هو من أمره خاصة؛ لأن الأحكام الشرعية من أموره

---

(١) الأحزاب: من الآية٣٦

وليست من أمور الناس

الثانية: إنّ الأحكام الشرعية لن يتوهم فيها أن تكون مورد اختيار الناس حتى تأتي الآية الكريمة لرفع هذا التوهم، بخلاف الأمور الأخرى، فكونها باختيارهم مما يقتضيه الميل الطبيعي للإنسان لو خلي ونفسه، فجاءت الآيه الكريمة لتبيّن أن ما يقضيه الله ورسوله في هذه الأمور نافذ وليس لهم فيه اختيار.

الثالثة: إنّ مورد نزول الآية هو من الأمور التي لو خلي الإنسان ونفسه لكان له فيه الاختيار وليس من الأحكام الشرعية المعهودة؛ فإنها نزلت في قصة زيد بن حارثة عندما خطب له النبي ﷺ بنت عمته زينب.

دعوى عدم الاحتجاج بحديث الغدير في واقعة السقيفة:

هذه أحدى الشبهات التي تثيرها عادة المدرسة المخالفة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، وقد أثارها البعض من جديد، وجعلها شاهداً على عدم دلالة حديث الغدير على منصب الزعامة الدنيوية للإمام علي عليه السلام، واختصاصه بمنصب الزعامة الدينية

والتحقيق عدم صلاحية ما ذكره صاحب الشبهة لإثبات مدّعاه، بل يمكن القول إنّ عدم الاحتجاج به في واقعة السقيفة - على تقدير القول به - دليل على وضوح دلالته لدى القوم، وتحقيق الحال في هذه الشبهة ندرجه ضمن النقاط التالية

أولاً: إنّ أصل الاحتجاج بحديث الغدير من قبل الإمام علي عليه السلام مما ثبت في روايات الفريقين، نعم، وقع الاختلاف في زمان هذا الاحتجاج وهل هو في زمن السقيفة أو هو في أيام خلافته؟ فقد يظهر من روايات أهل السنّة أنّ الاحتجاج بهذا الحديث كان في أيام خلافته بينما روايات أهل البيت عليهم السلام تثبت بشكل واضح أنه كان في أيام السقيفة، وعلى كل تقدير فثبوت الاحتجاج به ممّا لا سبيل لإنكاره، فقد ورد من طرق العامة روايات كثيرة بهذا المضمون فقد جاء في مسند أحمد بأسانيد عديدة أنه: « جمع علي الناس في الرحبة ثم قال لهم انشد بالله كل امرئ مسلم سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدير خم ما قال لما قام! فقام إليه ثلاثون من الناس، قال أبو نعيم: فقام ناس كثير فشهدوا حين أخذ بيده فقال

تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله! قال: من كنت مولاه فهذا مولاه اللهم والِ من والاه وعاد من عاداه، قال: فخرجت كأن في نفسي شيئاً فلقيت زيد بن أرقم فقلت له: إني سمعت علياً يقول كذا وكذا! قال: فما تنكر! قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك»[1].

وأما من طرقنا فقد جاء في الاحتجاج للطبرسي: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا معاشر المهاجرين والأنصار، الله الله! لا تنسوا عهد نبيكم إليكم في أمري، ولا تخرجوا سلطان محمد من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعر بيوتكم، ولا تدفعوا أهله عن حقه ومقامه في الناس. فوالله -معاشر الجمع- إن الله قضى وحكم، ونبيه أعلم وأنتم تعلمون، بأنا -أهل البيت- أحق بهذا الأمر منكم، أما كان القارئ منكم لكتاب الله، الفقيه في دين الله، المضطلع بأمر الرعية، والله انه لفينا لا فيكم، فلا تتبعوا الهوى فتزدادوا من الحق بعداً، وتفسدوا قديمكم بشر من حديثكم.

فقال بشير بن سعد الأنصاري الذي وطأ الأرض لأبي بكر وقالت جماعة من الأنصار: يا أبا الحسن، لو كان هذا الأمر سمعته منك الأنصار قبل بيعتها لأبي بكر ما اختلف فيك اثنان.

فقال علي عليه السلام: يا هؤلاء، كنت أدع رسول الله مسجى لا أواريه، وأخرج أنازع في سلطانه! والله ما خفت أحداً يسمو له، وينازعنا أهل البيت فيه، ويستحل ما استحللتموه، ولا علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله ترك يوم غدير خم لأحد حجة ولا لقائل مقالاً. فأنشد الله رجلاً سمع النبي يوم غدير خم يقول: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم والِ من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، أن يشهد الآن بما سمع!

---

(١) مسند أحمد ج ٤ ص٣٧٠ ، وقال عنه الهيثمي في الزوائد ج٩ ص١٠٤ (رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير فطر بن خليفة وهو ثقة)، وفي حديث آخر مثله قال: (رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح) وبنفس المضمون مع اختلاف يسير روى أحمد في مسنده عن كل من زاذان بن عمر وسعيد بن وهب وزيد بن يثع وعبد الرحمن بن أبي ليلى وزيد بن أرقم.

قال زيد بن أرقم: فشهد اثنا عشر رجلاً بدرياً بذلك، وكنت ممن سمع القول من رسول الله ﷺ، فكتمت الشهادة يومئذ، فدعا عليّ عليّ فذهب بصري

قال: وكثر الكلام في هذا المعنى، وارتفع الصوت وخشي عمر أن يصغي الناس إلى قول علي عليه السلام، ففسح المجلس وقال: إنّ الله يقلب القلوب، ولا تزال- يا أبا الحسن- ترغب عن قول الجماعة، فانصرفوا يومهم ذلك»[1].

فهذه الروايات الصحيحة تدحض قول من يدعي عدم الاحتجاج بحديث الغدير في واقعة السقيفة كما تدحض القول بأن الحديث لا يدل على مقام الخلافة وذلك لأمرين:

١- إنّ امتناع الكثير من الشهادة بسماع هذا الحديث- مع أنه قد سمعه المئات منهم- يكشف بشكل قاطع عن أنه يدل على ما ذكرناه؛ وذلك لأن أي معنى آخر يمكن فرضه لهذا الحديث غير الذي ذكر لا يحول دون أداء الشهادة.

٢- إنّ مدلول الحديث الذي ذكر كان واضحاً لجميع الجالسين والمخاطبين في ذلك الوقت، وإلا كان الأولى بالقوم في ذلك الوقت أن يشككوا بدلالته وأن يستفسروا من الإمام علي عليه السلام عن وجه استدلاله، وبيان كيفية دلالته على مقام الخلافة الذي هو مورد الاستدلال كما هو واضح، بدلاً من الامتناع عن الشهادة بسماعه من رسول الله ﷺ، بل كان الأولى بالإمام علي عليه السلام أن يبين لهم كيفية دلالته على ذلك، فعدم حصول كل هذا يكشف عن مدى وضوح مدلوله لدى القوم.

ثانياً: لو التزم صاحب الشبهة بأن عدم الاحتجاج به على القوم في يوم السقيفة دليل على عدم دلالته على مقام الخلافة لزمه- أيضاً- القول بعدم دلالته على مقام الإمامة الدينية أيضاً، وهذا مما لا يسع صاحب الشبهة ولا غيره أن يلتزم به؛ وذلك لأنه قد اعترف بدلالته على هذا المقام وأن القوم قد غصبوه منه.

ثالثاً: على تقدير عدم الاحتجاج به في واقعة السقيفة فإنه لا يلزم منه عدم دلالته

---

(١) الاحتجاج ، الشيخ الطبرسي ج ١ ص ٩٦ .

على الخلافة، بعدم الملازمة بين الأمرين؛ وذلك لأن الاحتجاج به إما لأجل إلقاء الحجة فحسب وإما لأجل إلزام القوم بمدلوله؟ والأول- مضافاً إلى كونه تحصيل لما هو حاصل- ربما لم يكن بتلك الدرجة من الأهمية التي تجعل من الاحتجاج أمراً ضرورياً، والثاني لا يحصل الغرض منه إلا إذا فرض توفر العوامل الأساسية التالية.

الأول: أن تكون هناك جهة محايدة لها الحق في تقييم هذا الاحتجاج، والحكم على وفقه، وإلزام الطرف الآخر بما يؤدي إليه ذلك الاحتجاج من نتيجة.

الثاني: أن يكون الطرف المقابل حاضراً لسماع الاحتجاج، ومؤهلاً لقبوله إذا كانت فيه الحجة.

الثالث: أن يكون الاحتجاج بما يلزم القوم الاحتجاج به.

ومن الواضح صعوبة تحقق كل هذه العوامل بلحاظ حديث الغدير.

أما ما يتعلق بالعامل الأول: فيلاحظ عدم وجود جهة محايدة يمكنها سماع الاحتجاج وتقييمه، وبالتالي الحكم بما ينتهي إليه ذلك الاحتجاج والالتزام بنتائجه؛ لأن القوم بين ملتزم بمدلول الحديث وهم الأقلية من أصحاب الإمام علي عليه السلام، وبين جاحد له، وهم أصحاب النفوذ في ذلك الوقت، وبين من هم همج رعاع يميلون إلى القوي حيث يميل.

وأما ما يتعلق بالعامل الثاني: فنرى أن الطرف المقابل ليس حاضراً لسماع أي احتجاج تكون نتيجته تولي الإمام علي عليه السلام لمقام الخلافة، كيف وهو يعلم أن القوم يكرهون ذلك، وقد نطقوا بذلك بقولهم: «كرهت قريش أن تجتمع لكم النبوة والخلافة»[1].

أما الوجه في احتجاجه عليه السلام بقوله لهم: «أنا أحتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الأنصار» فهو لإثبات أمرين:

---

(١) شرح نهج البلاغة(ابن أبي الحديد) ج١٢ ص٥٢.

أحدهما: إسكاتهم ودفعهم حتى لا يجبروه على البيعة.

وثانيهما: بيان أن المنطق الذي اعتمدوه مع الأنصار يقضي أن يكون هو الأحق بالبيعة منهم.

ومن الواضح أن إثبات هذين الأمرين ربما لا يتم عن طريق الاحتجاج بحديث الغدير مع علم الإمام عليه السلام أنهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وآله وفهموه. ولكن مع ذلك فقد خالفوه قطعاً ولو بلحاظ الإمامة الدينية، فلابد حينئذٍ من الاحتجاج عليهم بنفس الحجة التي يرتضونها، والتي لا يمكنهم إنكارها.

ومنه يظهر الحال بالنسبة إلى العامل الثالث. فإن الاحتجاج بحديث الغدير مما لا يمكن إلزام القوم به إذا كانوا لا يريدون الالتزام أصلاً؛ إذ بإمكانهم حينئذٍ إنكاره وهذا ما قد وقع فعلاً، إذ امتنع الكثيرون عن الشهادة بسماعه. وهذا بخلاف الاحتجاج عليهم بما احتجوا به، فإنه مما لا يسعهم إنكاره.

الشبهة التاسعة
دعوى عدم دلالة
النصوص الأخرى على مقام الخلافة

ذكر صاحب الشبهة تحت هذا العنوان مجموعة من الروايات والآيات التي يستدل بها عادة على خلافة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله، وادعى أنها لا تدل إلا على تنصيبه للإمامة الدينية دون الزعامة الدنيوية. وسوف نقوم باستعراض تلك الروايات والآيات، وبيان الآراء التي أثيرت حولها، ثم نقوم بتقييم تلك الآراء وتحقيق الحال فيها:

الأول: دعوى عدم دلالة حديث الثقلين على مقام الخلافة

قال صاحب الشبهة في ص٦٢ : «أما حديث الثقلين فصريح بأن التمسك بالقرآن والعترة هو الحافظ من الزيغ والضلال، والتمسك لا يتحدد بكون الإمام علي عليه السلام خليفة على المسلمين، كما أن القرآن وسائر الأئمة من أهل البيت كذلك أيضاً. أي: إن التمسك بهم واجب سواء تسلموا مقاليد الخلافة أو لا وعلى كل حال فالحديث صريح الدلالة على تقرير مقام الإمامة الدينية والهداية المعنوية والتشريعية لأهل البيت كما هو حال القرآن».

بطلان هذه الدعوى :

ويلاحظ على هذه الدعوى ما يلي:

أولاً: إنّ كون التمسك بهم واجباً- سواء تسلموا مقاليد الخلافة أو لا- لا يعني بأي حال من الأحوال عدم دلالة الحديث على مقام الخلافة؛ إذ قد يستند عدم

تسلمهم لمقام الخلافة إلى عصيان الناس أنفسهم، كما حصل ذلك بالنسبة إلى الإمامة الدينية باعتراف صاحب الشبهة نفسه.

ثانياً: إنّ دعوى دلالة الحديث على خصوص مقام الإمامة الدينية دون الزعامة الدنيوية فرع دعوى الفصل بين المقامين، وهذا أول الكلام؛ لأنه إذا قلنا بعدم الفصل بين المقامين فيكون الحديث دالاً على كلا المقامين.

ثالثاً: إنّ لزوم التمسك بهم يعني لزوم التمسك بكل ما يصدر عنهم من قول وفعل وموقف إلا إذا ثبت في مورد معين بالدليل خلاف ذلك، ومن الواضح أن الإمام علي عليه السلام اتخذ موقفاً معارضاً من البيعة التي حصلت في السقيفة، ورفض أن يبايع لأبي بكر، وصرّح بأنه الأحق بالبيعة من غيره، وحينئذ فإن قلنا بلزوم التمسك به في مثل هذا الموقف والقول الذي صدر عنه فقد ثبت المطلوب، وهو دلالة الحديث على مقام الخلافة؛ لأن التمسك به بهذا الموقف يعني عدم مشروعية البيعة التي حصلت. وأن التمسك بقوله بأنه أحق بالبيعة من غيره يعني لزوم مبايعته وكونه هو الخليفة دون غيره. وإن قيل بأنه في مثل هذا الأمر لا يجب التمسك به فهو مصادرة واضحة؛ لأنه أول الكلام، ولا منشأ له إلا دعوى الفصل بين مقام الإمامة الدينية ومقام الخلافة والزعامة الدنيوية، وهي دعوى بلا دليل كما عرفت.

إن قلت: إذا كان القول بعدم شمول الحديث لمقام الخلافة بحاجة إلى دليل فالقول بشموله له أيضاً بحاجة إلى دليل.

كان الجواب: إنّه يكفينا لإثبات شمول الحديث لمقام الخلافة التمسك بإطلاق الأمر بوجوب التمسك بهم لكل ما يصدر عنهم من أقوال أو أفعال أو موقف، ومن يدعي غير ذلك يكون بحاجة إلى إبراز الدليل.

الثاني: دعوى عدم دلالة حديث السفينة على مقام الخلافة

قال صاحب الشبهة في ص٦٢: «الحديث الثاني (حديث السفينة) كذلك- أي أنه لا يدل على المطلوب- فحتى في هذا الزمان فإن أهل البيت عليهم السلام هم كسفينة نوح

من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق. فمن أطاعهم في أوامرهم ونـواهيهم وعمـل بإرشاداتهم وتوصياتهم هدي ونجا، وإلا فلا. وأين هذا من مقـام الخلافـة والرئاسـة الدنيوية على الناس؟ والقول بالملازمة وأن الحديث يدل على مقام الخلافـة لأهـل البيت عليهم السلام، يستلزم سقوط هذا الحديث وما قبله أيضاً من الفاعلية والحجية في هذا الزمان، وحصر الفائدة والدلالة بزمن حضور المعصومين عليهم السلام».

بطلان هذه الدعوى:

ويلاحظ على هذه الدعوى ما يلي:

أولاً: إنّ عدم تحقق الموضوع خارجاً في زمن ما لمـانع لا يعني عـدم شـمول الخطاب وحجيته لذلك الزمان واختصاصه بزمان وجود موضوعه. فلو قـال المـولى (لا تشرب الخمر) وافترضنا انعدامه في زمان معين فلا يعني هذا عدم شـمول هـذا الخطاب لمثل هذا الزمان كما هو واضح.

ثانياً: إن عدم إمكان افتراض الزعامة الدنيوية للإمام المعصوم في زمان حاضر لا يخصص مدلول الحديث بزمـان حـضوره، ولا يـسقط فائدتـه فـي هـذا الزمـان ويحصرها بزمان حضورهم؛ فإن الجزء الآخر من مدلوله وهو لزوم الأخذ بأوامرهم ونواهيهم لا يختص بزمانهم فقط لأنها باقية ما بقي الدهر.

ثالثاً: إنه يكفي فائدة لهذا الحديث وغيره - مضافاً لما تقدم- هو لـزوم طـاعتهم في من ولوه الأمر من بعدهم لقيادة الأمة. فإن التمسك بهـؤلاء هـو تمـسك بهـم لا محالة.

إن قلت: إنه لم يثبت أنهم عليهم السلام قد ولّوا الأمر من بعدهم لقيادة الأمة في الأمـور الدنيوية.

قلنا: لم يثبت- أيضاً- خلاف ذلك فالمسألة لا تعدوا عن كونهـا خلافيـة، ومعـه يبقى القول بعدم الفائدة مجرّد احتمال لا دليل عليه، ومن الواضح أن الاحتمال مـن حيث هو احتمال لا يلزم منه القطع بسقوط الحجية في هذا الزمان، ومعه لا يـصح هذا الاحتمال لنفي دلالته على الزعامة الدنيوية.

الثالث: دعوى عدم دلالة حديث المنزلة على مقام الخلافة

وقال أيضاً ص٦٢: «أما حديث المنزلة فيدل على أن للإمام علي عليه السلام منزله عند رسول الله صلى الله عليه وآله أقرب من سائر الناس، أي كمنزلة هرون من موسى، حيث كان هرون أقرب المقربين لموسى عليه السلام وشريكه في الرسالة والدعوة، ولكن أين هذا من الخلافه بعده، لا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن هرون مات قبل موسى كما ورد في المصادر التاريخيه، وقد اتهم بنو إسرائيل موسى بقتله. وعلى كل حال فالحديث المذكور يشير إشارة واضحة إلى مقام الإمامة فحسب، لأن هرون كان مرجع الناس يومذاك في أمور دينهم مع وجود موسى عليه السلام، وذلك لمقام النبوه الذي كان لهرون».

بطلان هذه الدعوى:

ويلاحظ على هذه الدعوى ما يلي:

أولاً: إن الحديث إذا كان يدل على مقام الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام فهو يدل بالملازمه على مقام الخلافة والزعامة الدنيويه له، لعدم القول بالفصل، وعدم إمكانه، وذلك للملازمة بين المقامين، وقد مرّ بيان ذلك تفصيلاً، وهو ما التزم به صاحب الشبهه في أول الكتاب عندما التزم بالنظريـة(ب) والتـي تثبت هـذا المقـام للإمـام علي عليه السلام بالملازمة العقلية، ولكنه قد انسحب من التزامه من دون أن يشعر فـي مـا بعد.

ثانياً: إنّ المنازل التي كانت من المفروض أن تثبت لهرون من موسى نستكشفها من خلال ما طلبه موسى عليه السلام من الله سبحانه وتعالى، حيث قـال الله تعـالى حكايـه عن موسى عليه السلام: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيراً مِنْ أَهْلِي﴾[1]، وفي آية أخرى: ﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾[2]. ومن المعلوم أن هذه المنازل صريحه في الخلافة بالمعنى العام والشامل للزعامة الدينيه، فتثبت

---

(١) طه ٢٩

(٢) الأعراف:١٤٢

للإمام علي عليه السلام بمقتضى هذا الحديث.

والقول بأن هرون مات قبل موسى لا ينفي ذلك، لأننا لا نريد أن نستدل بما كان عليه الحال الفعلي لهرون من موسى مطلقاً، بل يكفي في الاستدلال ما ثبت لهرون من المنازل فتثبت لعلي بن أبي طالب عليه السلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله بمقتضى الحديث.

وبعبارة أخرى: إنّه بعد ما ثبت أن منزلة هرون من موسى كونه وزيراً له وخليفته على قومه، فيثبت بمقتضى قول النبي صلى الله عليه وآله لعلي بن أبي طالب عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هرون من موسى» كونه وزيره وخليفته على قومه في حياته، وبمقتضى قوله: «إلا أنه لا نبي بعدي» كونه كذلك بعد وفاته، وإلا فلو أريد من ذلك الاستثناء مجرد نفي النبوة عنه عليه السلام لكان المناسب أن يقول: لا نبي معي، فكلمة (بعدي) دليل على أن تلك المنازل ثابتة للإمام علي عليه السلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله.

ثالثاً: حيث إنّ الحديث قد دلّ على ثبوت مقام الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام فيدل بالملازمة على ثبوت مقام الخلافة والزعامة الدنيوية.

الرابع: دعوى عدم دلالة حديث الدار على مقام الخلافة

قال صاحب الشبهة في ص٦٣: «حديث الدار بدوره غير صريح في الدلالة على المطلوب رغم ورود كلمة (خليفتي) فيه، إلاّ أن من الواضح أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال هذا الكلام، وهو في مكة في بداية الدعوة، ولم يكن هناك رئاسة أو زعامة دنيوية كي ما يصح حمل هذه العبارة على الخلافة الدنيوية، لأنها لم تكن بالأساس للنبي صلى الله عليه وآله آنذاك. فكيف يوصي بها إلى من بعده؟ فيتعين أن يكون المراد الخلافة بالأمور الدينية وهداية الناس إلى الله، وهذا هو مناسبات الحكم والموضوع».

بطلان هذه الدعوى:

ويلاحظ على هذه الدعوى ما يلي:

أولاً: إنّ النبي صلى الله عليه وآله لا يريد بهذا الحديث أن يقول: علياً خليفتي الآن حتى يقال: إنه لم يكن حاكماً في وقت صدور الحديث، بل المقصود أنه يكون خليفته بعد

وفاته، والحال أن النبي ﷺ كان في المدينة زعيماً وحاكماً فصلاً عن كونه نبياً

ثانياً: إنّ وقت صدور الخطاب والحكم الذي يكشف عنه ذلك الخطاب لا تلاحظ فيه الحالة التي كان عليها من صدر عنه ذلك الخطاب، خصوصاً إذ كان ذلك الحاكم معصوماً وعالماً بما سوف يؤول إليه الأمر، فينبغي هنا ملاحظة الحالة الأخيرة لمن صدر عنه ذلك الحكم.

ثالثاً: إنّ هناك من الروايات ورد فيها أن النبي ﷺ قال: «ويكون خليفتي من بعدي». وفي ذلك دلالة واضحة على ما ذكرناه في النقطتين المتقدمتين. فقد جاء عن ابن عساكر أنّ علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «لما نزلت: (وأنذر عشيرتك الأقربين) قال رسول الله ﷺ يا علي اصنع لي رجل شاة بصاع من طعام وأعد قعباً من لبن وكان القعب قدر ري رجل قال ففعلت فقال رسول الله عليه السلام يا علي اجمع بني هاشم وهم يومئذ أربعون رجلاً أو أربعون غير رجل فدعا رسول الله ﷺ بالطعام فوضعه بينهم فأكلوا حتى شبعوا وإن منهم لمن يأكل الجذعة بإدامها ثم تناولوا القدح فشربوا حتى رووا وبقي فيه عامته فقال بعضهم ما رأينا كاليوم في السحر يرون أنه أبو لهب ثم قال يا علي اصنع رجل شاة بصاع من طعام وأعد بقعب من لبن قال ففعلت فجمعهم فأكلوا مثل ما أكلوا بالمرة الأولى وشربوا مثل المرة الأولى وفضل منه ما فضل المرة الأولى فقال بعضهم ما رأينا كاليوم في السحر فقال الثالثة اصنع رجل شاة بصاع من طعام وأعد بقعب من لبن ففعلت فقال اجمع بني هاشم فجمعتهم فأكلوا وشربوا فبدرهم رسول الله ﷺ بالكلام فقال أيكم يقضي ديني ويكون خليفتي ووصيي من بعدي قال فسكت العباس مخافة أن يحيط ذلك بماله فأعاد رسول الله ﷺ الكلام فسكت القوم وسكت العباس مخافة أن يحيط ذلك بماله فأعاد رسول الله ﷺ الكلام الثالثة قال وإني يومئذ لأسوأهم هيئة إني يومئذ لأحمش الساقين أعمش العينين ضخم البطن فقلت أنا يا رسول الله قال أنت يا علي أنت يا علي»[1]

---

(١) تاريخ مدينة دمشق ج ٤٢ ص ٤٧

رابعاً: إنّ صاحب الشبهه قد خلط بين الخلافـة الفعليـه، والخلافـه بمعنـى الحـق والمنصب الإلهي الذي يجب من خلاله على الناس طاعته، والذي لا يعني بحـال مـن الأحوال عدم كونه خليفة عليهم وإن لم يقبلوا به، ومن الطبيعي أن لا يكون للنبـي ﷺ خلافة فعلية في مكة المكرمة؛ إذ إن القوم لم يؤمنوا بكونـه نبيـاً ولـم يـصدقوه بعـد، وكثير منهم قد كذبه بذلك الأمر، فهل ينتظر منهم أن يسلّموا بشيء متفرع على نبوته؟!

وبعبارة أُخرى: إنّ صاحب الشبهة خلط بين أصل الحق وبين فعليته وممارسـته في عالم التطبيق الخارجي، مع أنّ عدم إمكانية تطبيقه في الخارج لمانع مّا لا ينفـي أصل الحق. والنبـي ﷺ وإن لـم يكـن حاكمـاً فعليـاً فـي مكـه فـي بدايـة الـدعوه الإسلاميه، ولكن هذا لا ينفي أن يكون له حق الحكومة بحيـث يقـوم بإعمـال هـذا الحق متى ما أصبحت الظروف الخارجية ممكنة ومتاحة، كما حصل ذلك فعـلاً فـي المدينة بعد أن قويت شوكة الإسلام وثبتت دعائمه الرئيسيه.

الخامس: دعوى عدم دلالة آية المباهلة على مقام الخلافة

وفي معرض الرد على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾[1]. قال: «فالآية الأولى تقرر بأن نفس علي عليه السلام هي نفس الرسول ﷺ، وغاية ما تدل أنه عليه السلام مثله في المقام والمنزلة عند الله تعالى، وهو ما يؤيد مقولة الإمامة فحسب لا الخلافة، لأن من الواضح أن مقام الرئاسة الدنيوية إنما كان لرسول الله ﷺ بعد بيعة العقبة ومجيء النبي ﷺ إلى المدينة ورضا الناس به وانتخابهم له، وإلا فسيبقى يتحرك في دائرة النبوة والدعوة إلى الله فحسب كما كان حاله في مكة، أي أن مقام الزعامة الدنيوية من الأمور العارضة على النبي ﷺ ولم تكن من مقاماته بالأصل بل ثبتت له بعد بيعة الأنصار له، فالآية الكريمة غاية ما تقرره وتفيده هو ثبوت مقام الإمامة للإمام علي عليه السلام فحسب».

---

(١) آل عمران: من الآية ٦١

بطلان هذه الدعوى:

ويلاحظ على هذه الدعوى ما يلي:

يتبيّن من خلال هذا الكلام أنّ الكاتب يعتمد في ردّه الاستدلال بهذه الآية على أمرين:

الأول: إنّ مبايعتهم للنبيﷺ في المدينة كانت بلحاظ كونه حاكماً لا بلحاظ كونه نبياً ورسولاً بمعنى أنهم بايعوه كحاكم لا كنبي مرسل.

الثاني: إنّ تلك البيعة هي التي اعطت للنبيﷺ حق الحكومة على الناس في المدينة بحيث لولاها لما كان له حق الحكومة عليهم.

وكل واحد من هذين الأمرين باطل.

الدليل على بطلان الأمر الأوّل:

فاما بالنسبة للأمر الأول فإن كل الروايات التي تتحدث عن تلك البيعة تثبت بشكل قاطع بأنهم بايعوه كنبي مرسل من السماء، وليس لأجل أن يقودهم ويكون عليهم حاكماً بالمعنى الذي يفهمه صاحب الشبهة من الحكومة. ولأجل أن نقف عزيزي القارئ على حقيقة ما ذكرناه ننقل إليك بعضاً من هذه الروايات.

جاء في البحار عن عبادة بن الصامت قال: «كنت فيمن حضر العقبة الأولى وكنا اثني عشر رجلاً، فبايعنا رسول اللهﷺ على بيعة النساء، وذلك قبل أن تفرض الحرب: على أن لا نشرك بالله شيئاً، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفترينه من بين أيدينا وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف، فإن وفيتم فلكم الجنة وإن غشيتم من ذلك شيئاً فأمركم إلى الله عز وجل، إن شاء عذّب وإن شاء غفر»[1]

وفي البحار أيضاً عن كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال في بيعة العقبة الثانية: «أبايعكم على أن تمنعوني مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم، فأخذ البراء بن معرور بيده صلى الله عليه وآله وقال: نعم والذي بعثك بالحق

(١) بحار الأنوار، ج ٨٨ ، ص ٣٦٧

لمنعنك مما نمنع منه أزرنا فبايعنا يا رسول الله»[١]

وجاء في فتح الباري عن ابن حجر قال: «وعن أحمد بإسناد حسن وصححه الحاكم وابن حبان عن جابر مثله وأوله: مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين يتبع الناس في منازلهم في المواسم بمنى وغيرها، يقول: من يؤويني! من ينصرني! حتى أبلغ رسالة ربي وله الجنّة، حتى بعثنا الله له من يثرب، فصدّقناه، فذكر الحديث حتى قال: فرحل إليه منا سبعون رجلاً، فوعدناه بيعة العقبة، فقلنا علام نبايعك؟ فقال على السمع والطاعة في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر. وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعلى أن تنصروني إذ قدمت عليكم يثرب فتمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم ولكم الجنة»[٢]

وفي فتح القدير عن الشوكاني قال: «أخرج ابن سعد عن عبادة بن الصامت أن النبي ﷺ شترط في بيعة العقبة على من بايعه من الأنصار أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأنه رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، والسمع والطاعة، ولا ينازعوا في الأمر أهله، ويمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وأهليهم. قالوا: نعم. قال قائل الأنصار نعم هذا لك يا رسول الله فما لنا؟ قال: الجنة»[٣].

فالمتحصل من هذه الروايات وغيرها أن القوم بايعوا النبي ﷺ باعتبار كونه نبياً، ولا علاقة لهذه البيعة في أمر الحكومة التي يفهمها صاحب الشبهة أصلاً وهذا ما يظهر بوضوح من الأمور التي بايعوا عليها، فإنّها تنتهي جميعاً إلى الالتزام بالإسلام وما جاء به النبي ﷺ كما هو واضح.

الدليل على بطلان الأمر الثاني:

وأما بالنسبة إلى الأمر الثاني فبطلانه يثبت من وجهين تاليين:

---

(١) نفس المصدر السابق

(٢) فتح الباري ج ٧ ص ١٧٤

(٣) فتح القدير ج ٢ ص ٤٠٩

الأول: إن الذي دلت عليه الروايات في ما يتعلق ببيعة العقبة هو أن النبي ﷺ هو الذي طلب منهم البيعة. ومن الواضح أن بيعة النبي ﷺ واجبة على المسلمين، وليست هي بالاختيار كما يتصور صاحب الشبهة، والذي يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾[1]، ومن المعلوم عدم إمكان تصور الاختيار في البيعة لله تعالى، وذلك لأن البيعة على ما هو واجب واجبة نعم البيعة على ما هو مباح أساساً وفي الأصل تكون اختيارية، ومن الواضح أنّ موارد البيعة المذكورة كلها واجبة بالأصل كما جاء في الروايات، ولم يرد من الروايات ما يشير إلى أن مورداً واحداً منها كان على الإباحة في الأصل، وبناءً على ذلك فإن قلنا: إنّ البيعة المذكورة على السمع والطاعة للنبي ﷺ، والالتزام بكل ما يصدر منه، ولو بلحاظ كونه حاكماً فهذا يعني أن حق الحكومة ثابت له بقطع النظر عن البيعة إذ لو كان أمر الحكومة جبرياً لا معنى لأن تكون البيعة بلحاظه إلزامية! وإن قلنا: إنّ البيعة على الالتزام بكل ما يصدره بلحاظ كونه نبياً فحسب فهذا يعني بطلان القول بأن حكومة النبي ﷺ في المدينة كانت بسبب البيعة، إذ لا بيعة بحسب الفرض بهذا اللحاظ كما هو واضح.

الثاني: لو فرض أن حق الحكومة للنبي ﷺ لم يثبت إلا بعد أن بايعوه فهذا يعني بالضرورة كون البيعة اختيارية، لأن فرض كونها إلزامية فرع الالتزام بأن حق الحكومة ثابت قبل البيعة، وهذا يقتضي من النبي ﷺ أن يبيّن لهم مثل هذا الأمر، لأن هذا الحق بحسب الفرض ثابت لغير النبي ﷺ على حد ثبوته له، فسكوته عن ذلك بمثابة التضليل عليهم في هذا الأمر. وهذا مستحيل في حق النبي ﷺ، فنستكشف بما لا يقبل الشك أنّ حق الحكومة ثابت له دون غيره، ولا علاقة للبيعة في ذلك، إذ لم يعهد منه ﷺ أنه قد أشار ولو من بعيد إلى كونهم بالخيار في هذا الأمر.

---

(١) الفتح: من الآية ١٠

ملاحظات أخرى على دعوى عدم دلالة الآية:

الملاحظة الأولى: مرّة أخرى يعود صاحب الشبهة لينطلق في قرائته للأمور من مبدأ فصل الدين عن الدولة، وقد بيّنّا سابقاً بطلان هذا المبدأ بالنحو الذي يفهمه صاحب الشبهة وغيره منه، وإلا فمع عدم الإيمان المسبق بهذا المبدأ فمقتضى كون الإمام علي عليه السلام نفس النبي صلى الله عليه وآله أن يكون له على الناس ما كان للنبي صلى الله عليه وآله عليهم، ومن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وآله كان أولى بهم من أنفسهم على صعيد الإمامة الدينية والدنيوية معاً فقد كان لهم نبياً وحاكماً.

الملاحظة الثانية: إنّ صاحب الشبهة لم يميّز بين ما هو دخيل وشرط في ثبوت الحق بحيث يدور ذلك الحق مدار ذلك الشرط وجوداً وعدماً وبين ما هو دخيل في تحقيق الغرض المترتب على ذلك الحق، فإن البيعة من النحو الثاني لا الأول. إذ إنّ البيعة للنبي صلى الله عليه وآله بما هو نبي ليست هي الموجب للزوم طاعته، بل هي شرط لتحقق الطاعة خارجاً، فعدم البيعة له لا يعني بأي شكل من الأشكال عدم لزوم طاعته

نعم ذلك يحول دون تحقق الطاعة خارجاً، فلو فرض أن الناس لم يؤمنوا بنبوة نبي من الأنبياء ولم يبايعوه على هذا الأمر فهل يصح القول بعدم نبوته أو عدم لزوم طاعته في ما أتى به؟! ويشهد لذلك بوضوح الموارد التي عقدت عليها البيعة؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وآله قد اشترط على الأنصار أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنه رسول الله ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، والسمع والطاعة، ولا ينازعوا في الأمر أهله، ويمنعوه مما يمنعون منه أنفسهم وأهليهم، فإن هذه الموارد واجبة عليهم وطاعة النبي صلى الله عليه وآله فيها لازمة وإن لم يبايعوا عليها، لكن حيث إنّ الغرض من هذه الأمور لا يمكن أن يحصل إلا بالرضا والتسليم بها جاء الدور المهم الذي تلعبه البيعة في ذلك ومنه يظهر أثر البيعة ودورها في أمر الحكومة- لو سلمنا أن النبي صلى الله عليه وآله قد طلب البيعة منهم في حكومته- فهي لأجل أن يترتب الغرض الذي من أجله شكلت الحكومة، وليست هي بنفسها مصدر الشرعية لتلك الحكومة.

فتحصل من جميع ما تقدم: إنّ الالتزام بدلالة الآية المتقدمة على الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام يقتضي الالتزام بدلالتها على ثبوت مقام الخلافة والزعامة الدنيوية له أيضاً، وذلك للملازمة بين المقامين كما ثبت في محله، ولما ثبت أيضاً من أن النبي صلى الله عليه وآله قد ثبت له كلا المقامين على مستوى النظرية والتطبيق معاً، من دون أن يكون للبيعة أي مدخلية في ثبوت هذين المقامين، وبمقتضى النفسية بينهما أن يثبت للإمام علي عليه السلام ما كان ثابتاً للنبي صلى الله عليه وآله، سواء قبله الناس وبايعوه على ذلك أم لم يبايعوه، فإن وجوب طاعته في كل ما يتعلق بأمورهم الدينية أو الدنيوية ثابت في أعناقهم ولا يجوز لهم مخالفته في ذلك.

السادس: دعوى عدم دلالة آية الولاية على كلا المقامين

وفي معرض ردّه على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[1] على الإمامة والخلافة لعلي بن أبي طالب عليه السلام قال: «أما الآية الأخرى فأمرها أوضح، حيث تقرن ولاية الإمام بولاية الرسول وولاية الله تعالى على الناس، ومن الواضح أنّ الله تعالى ليس له ولاية بمعنى الزعامة الدنيوية على الناس، بل إنّ الآية صريحة في الولاية المعنوية».

بطلان هذه الدعوى:

ويلاحظ على هذه الدعوى ما يلي:

أولاً: إنّ تفسير الولاية هنا بالولاية القلبية أو المعنوية أجنبي تماماً عن مورد نزول الآية، إذ تواترت الأخبار من الفريقين على أن مورد نزولها علي بن أبي طالب عليه السلام عندما تصدق بخاتمه وهو راكع، حيث سأل سائل، وهو يصلي في المسجد ولا معنى للولاية القلبية إلا المحبة كما يظهر من تفسير صاحب الشبهة

---

(١) المائدة، من الآية ٥٥

لها! ومعه لا معنى لتخصيصها بعلي بن أبي طالب عليه السلام، لأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض.

ثانياً: إنّ عدم الزعامة الدنيوية لله سبحانه على الناس لا يلزم منه تفسير الولاية هنا بالمحبّة؛ لأن ولاية الله سبحانه على الناس تعني ولاية تشريعاته وولاية من ولّاه الله أمر الناس، ويدل على ذلك ذكره للرسول مع كونه داخل في المؤمنين قطعاً.

ثالثاً: إنّ الروايات الكثيرة الدالة على نزولها في حق علي بن أبي طالب عليه السلام تثبت بأن الولاية هنا بمعنى وجوب الطاعة وليست بمعنى المحبة، فقد جاء في الروايات الصحيحة أنه بعد أن نزلت الآية المذكورة جاء النبي صلى الله عليه وآله ومن معه إلى المسجد فإذا سائل خارج فقال النبي صلى الله عليه وآله له: «يا سائل أما أعطاك أحد شيئاً؟ قال: نعم هذا الخاتم، قال: من أعطاكه؟ قال: أعطانيه ذلك الرجل الذي يصلي، قال: على أي حال أعطاك؟ قال: كان راكعاً، فكبر النبي صلى الله عليه وآله وكبر أهل المسجد، فقال النبي صلى الله عليه وآله: علي بن أبي طالب وليكم بعدي، قالوا: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد نبياً وبعلي بن أبي طالب ولياً»[1].

وروى الطبراني بسند ينتهي إلى عمار بن ياسر أنه قال: « وقف على علي بن أبي طالب سائل وهو راكع في تطوع فنزع خاتمه فأعطاه السائل فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعلمه ذلك فنزلت على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»[2]

وهذه الروايات صريحة في المعنى الذي ذكرناه، ولكن جاء في أسباب النزول للواحدي النيسابوري «إن النبي صلى الله عليه وسلم خرج إلى المسجد والناس

---

(١) بحار الأنوار: ج٣٥ ص١٨٣، مناقب آل أبي طالب(ابن شهر آشوب) ج٢ ص٢٠٩

(٢) المعجم الأوسط (الطبراني) ج ٦ ص ٢١٨

بين قائم وراكع. فنظر سائلاً فقال: هل أعطاك أحد شيئا؟ قال: نعم خاتم من ذهب. قال: من أعطاكه ؟ قال ذلك القائم، وأومأ بيده إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فقال: على أي حال أعطاك؟ قال أعطاني وهو راكع. فكبر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قرأ: ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون»[1].

وبالمقارنة بين هاتين الطائفتين من الروايات نجد أن مورد اختلافهم في ما قاله النبي ﷺ بعد أن كبّر ومن معه في المسجد عندما عرف أن الآية الكريمة نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام. وبالتأمل قليلاً تجد عزيزي القارئ أن الطائفة الصحيحة هي الطائفة الأولى دون الثانية، وذلك لأن تكبير النبي ﷺ يكشف عن ثبوت منزلة عظيمة قد اختص بها علي بن أبي طالب عليه السلام لم تكن ثابتة له قبل ذلك، ولا هي ثابتة لغيره، وهذا ما لا ينسجم مع ما قرأه النبي ﷺ بحسب الطائفة الثانية، إذ لا توجد أي خصوصية لعلي بن أبي طالب عليه السلام في قوله: (ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون) كما هو واضح، بخلاف الطائفة الأولى فإن التكبير له ما يبرره.

رابعاً: إنّ الحصر الوارد في الآية دليل على أن غير الله ورسوله وعلي بن أبي طالب عليه السلام لا يكون ولياً، وهذا لا ينسجم مع تفسير الولاية هنا بالمحبة كما هو واضح. فيتعين تفسيرها بالإمامة والخلافة، وقد أجمع العلماء وأهل اللغة على أن حصر حكم بموضوع بأحد أدوات الحصر يفيد نفي الحكم عن غير ذلك الموضوع، وإلا فلا معنى للحصر، فإذا قال قائل: (إنّما الإمام علي) فهذا يعني نفي الإمامة عن غير علي عليه السلام.

خامساً: إنّ المراجع لاستعمالات أهل اللغة للفظ (الولي) يجد بوضوح أنه بمعنى الأولى والأحق بالأمر، فيقال: (فلان ولي المرأة)، و(فلان ولي الدم) الصريحة في إرادة من له حق التصرّف، وإذا تردد الأمر في معناه واشترك استعماله في اللغة

---

(١) أسباب نزول الآيات(الواحدي النيسابوري) ص ١٣٣

فالمتعيّن الرجوع إلى القرائن لتعيين المراد منه، وبمقتضى القرائن المتقدمة يتعين إرادة المعنى الذي ذكرناه للولاية لا ما ذكره صاحب الشبهة لها.

إن قلت: إن غاية ما يعنيه كل هذا هو ثبوت مقام الإمامة الدينية للإمام علي عليه السلام دون منصب الزعامة الدنيوية

كان الجواب:

أولاً: إن الذي يظهر من صاحب الشبهة أنه ينفي دلالة الآية حتى على الإمامة الدينية، لوضوح أن تفسير الولاية بالمحبة أو ما اصطلح عليه بالولاية العاطفية أو المعنوية لا يعني بأي شكل من الأشكال مقام الإمامة الدينية

وثانياً: إذا ثبت دلالة الآية على مقام الإمامة الدينية ثبت دلالتها على مقام الخلافة والزعامة الدنيوية، لعدم القول بالفصل أولاً، ولعدم إمكانه، للملازمة بين المقامين ثانياً

خاتمة البحث

أهم النتائج التي تم التوصّل إليها من هذا البحث

إنّ أهم النتائج التي نستخلصها من البحث المتقدم ما يلي:

النتيجة الأولى: لا دخل للفطرة في مسألة تعيين الحاكم

قد عرفنا من خلال ما تقدم أنّ منشأ الحقوق الفطرية والذي أساسه يدرك الإنسان بفطرية أن له هذا الحق أو ذاك ليس هو إلا شعوره بأنه كائن متمحض في الفقر والحاجة، وأنه مخلوق بشكل لا يمكنه أن يسير في حياته نحو الهدف الذي خلق من أجله بدونها، وعلى هذا يمكن القول بأن منشأ ما يسمى بالحقوق الفطرية عموماً هو الشعور بالحاجة وإن اختلفت هذه الحقوق في طبيعتها، تبعاً للاختلاف في طبيعة تلك الحاجات ونوعيتها التي يشعر الإنسان بضرورة اشباعها.

فعندما يدرك الإنسان بأن له حق المأكل والمشرب فهو ليس إلا لكونه مخلوقاً من شأنه أن يجوع ويعطش، ولا يمكنه الاستمرار في الحياة إلا بأن يأكل ويشرب، وهكذا بالنسبة إلى ما يدركه من الحقوق الفطرية الأخرى.

وينبغي أن يعلم أن ما يدركه الإنسان بفطرته من هذه الأمور ليس هو إلا أن يكون له الحق في هذا الأمر أو ذاك.

وأما بالنسبة إلى الطريق الذي يتم من خلاله استيفاء ذلك الحق فهو محكوم بأمور أخرى شرعيه كانت أم عقلائية، ولا دخل للفطره في تحديد هذه الطريقه أو تلك، فعندما يدرك الإنسان بفطرته أن له الحق في إشباع غرائزه الجنسيه نتيجه لكونه مخلوق قد أودعت فيه تلك الغرائز فليس من شأن الفطرة هنا أن تحدّد له الوسيله و

لطريقه التي يتم من خلالها إشباع تلك الحاجة وأنه بالزواج أو الزنا أو غير ذلك من الطرق الأخرى، ولأجل ذلك نجد أن الشريعة قد تدخلت في تحديد تلك الوسائل وجعلت من الزواج وسيلة لذلك، بينما نجدها قد حرّمت الوسائل الأخرى من الزنا أو غيره، وهذا التدخّل في تحديد الطرق والوسائل مما لا تأباه الفطرة أصلاً؛ لأن المهم إشباع تلك الحاجة، وأما الوسيلة لذلك فلا دخل للفطرة فيها.

وينبغي أن يعلم- أيضاً- أن هذه الحقوق- من قبيل حق المأكل والمشرب، وحق إشباع الغريزة، وحق المسكن، وحق الحياة- شيء وحق الاختيار شيء آخر، وجميعها ثابتة في عرض واحد، ومنشؤها جميعاً هو الشعور بالنقص والحاجة، غاية الأمر أن حق الاختيار منشؤه شعور الإنسان أنه بحاجة إلى أن يكون حرّاً ومخيراً في تقرير مصيره. وهذا الحق بهذا المقدار مما تدركه الفطرة أيضاً، شأنه شأن الحقوق المذكورة. وأمّا بالنسبة إلى الطرق والوسائل التي يتم من خلالها استيفاء هذا الحق فهي محكومة بأمور خارجة عن الفطرة، فبيان ما يحق للإنسان فيه الاختيار وما لا يحق له فيه ذلك مما لا تأباه الفطرة، كيف وأن سلب الاختيار في موارد معينة مما ثبت في الشريعة ومما حكم به العقلاء أيضاً!

ومن جملة الحقوق التي حكم بها العقل هو ضرورة وجود حكومة تدير للإنسان شؤونه وتحفظ له حقوقه بشتى أنواعها، وهذا مما لا إشكال فيه، ولكن هذا شيء وتحديد نوع الحكومة وشكلها أو كيفية تعيين الحاكم شيء آخر؛ فإن الأول منشأه الحاجة إلى ضرورة وجود حاكم، وأمّا الثاني فمنشأه الحرية والاختيار وحق تقرير المصير، ومن المعلوم أن هذا المنشأ لا يتنافى مع افتراض كون تعيين الحاكم بالنصب وليس بالاختيار؛ وذلك لأن سلب الاختيار في مورد مما لا تأباه الفطرة ما دامت حيثية الاختيار محفوظة لدى الإنسان بلحاظ موارد أخرى، فالإنسان كما يدرك أن له حق الاختيار يدرك أيضاً بأن هذا الحق مقيد وليس مطلقاً.

إن قلت: هذا الكلام يكون سليماً في ما لو نظرنا إلى الاختيار بما هو اختيار وبقطع النظر عن موارده وأفراده، ولكن المدّعى هو إدراك الإنسان بفطرته أن له

الحق في اختيار الحاكم، فالمنظور هو خصوص هذا المورد وليس الاختيار بشكل عام، ومعه يكون افتراض ثبوت الحكومة لهذا الشخص او ذاك بالنصب والتعيين منافياً لما قضت به الفطرة

كان الجواب: إن مثل هذه الدعوى عهدتها على مدّعيها، إذ لم نجد أي منشأ معقول لهذه الدعوى إلا كون الإنسان حرّاً ومختاراً في تقرير مصيره، ومن المعلوم أن مسألة اختيار الحاكم ما هي إلا مفردة من آلاف المفردات التي يمكن للإنسان من خلالها التمتع بالحرية وحق الاختيار وتقرير المصير. وقد ذكرنا في ما سبق أنه ليس للإنسان الحرية المطلقة والاختيار المطلق بلحاظ جميع الموارد، كما أنه ليس له الاختيار المطلق بلحاظ جميع الأفراد في كل مورد. وهذا أمر ضروري لا يسع لأي أحد إنكاره

ومن جميع ما ذكرناه هنا وما تقدم في البحوث السابقة يظهر بوضوح أنه لا دخل للفطرة في مسألة من له الحق في تعيين الحاكم، وأن غاية ما يمكن ثبوته في المقام أن الفطرة حيادية تجاه هذا الأمر

النتيجة الثانية: حق تعيين الحاكم والخليفة لله سبحانه وليس للناس

بعد أن ثبت أنه لا دخل للفطرة في تحديد من له الحق في تعيين الحاكم، وهل هو الله سبحانه وتعالى أو الناس أنفسهم أثبتنا في البحوث السابقة أيضاً أن هذا الأمر من حق الله سبحانه وحده، يضعه حيث يشاء، وليس للناس في ذلك أي اختيار، وسوف نحاول إجمال ذلك بالنقاط التالية:

الأولى: إنّ كل حكومة مهما كان نوعها ومصدرها تتقوّم بوجود قوانين وتشريعات تقوم الحكومة على أساسها بتسيير أمور المجتمع، ولا يمكن لنا أن نتصور حكومة من غير أن يكون لها تلك التشريعات

الثانية: إنّ المائز بين الحكومة الإلهية والحكومة غير الإلهية هو عبارة عن نوع تلك التشريعات ومصدرها، فإن كانت تلك التشريعات إلهية كانت الحكومة إلهية وإلا فلا

الثالثة: إنّ الشريعة الإسلامية شاملة لجميع وقائع الحياة، إذ لا يوجد ما يمكن أن يشار إليه في هذه الحياة إلا ويكون للشريعة فيه موقف معيّن تجاهه، وهذا الموقف تارة يكتشف من خلال الخطابات والنصوص الشرعية، وأخرى يكتشف من خلال السكوت وعدم صدور ما يدل على الإلزام أو المنع، ويكون للإنسان فيه الحرية الكاملة في التصرّف بحدود ما لا يتنافى مع الإلزام أو المنع.

الرابعة: إنّ الغاية من التشريعات الإلهية هي تنظيم حياة الإنسان والمجتمع في الحياة الدنيا بقطع النظر عن الثواب والعقاب في عالم الآخرة؛ إذ إنّ الثواب أو العقاب ليس إلاّ وسيلة من وسائل ضمان التطبيق لهذه التشريعات في عالم الدنيا، وعليه فالتطبيق للشريعة غاية وهدف إلهي بلا ريب أو إشكال.

الخامسة: إنّ الفصل بين مقام الإمامة الدينية ومقام الحكومة والزعامة الدنيوية من حيث جعل الأول من حق الله تعالى والثاني من حق الناس أنفسهم بمثابة الفصل بين الجانب التشريعي والجانب التطبيقي للشريعة، باعتبار أن مقام الإمامة يمثل الجانب التشريعي ومقام الحكومة يمثل الجانب التطبيقي، وهذا الفصل غير معقول؛ لأن من له حق التشريع له الحق دون غيره في تعيين من يقوم بمهمة التطبيق لتلك التشريعات، فباعتبار أن من له حق التشريع في الحكومة الإلهية هو الله سبحانه فلابد أن يكون حق تعيين الحاكم بيده أيضاً؛ إذ لا معنى للفصل بين الحقين كما هو واضح. مضافاً إلى ذلك أن الفصل بينهما يستلزم نقض الغرض الذي من أجله شرعت تلك التشريعات، والذي هو عبارة عن تنظيم أمور الناس في شتى مجالات الحياة والذي لا يتحقق إلا بتطبيق تلك التشريعات والسير على وفقها؛ فإنّ ترك الأمر للناس لاختيار من يقوم بالحكم على وفق تلك التشريعات لا يمنع من أن يختار الناس من لا يؤمن منه التحريف والتساهل في التطبيق. سواء كان ذلك عن قصد أم بغير قصد. الأمر الذي يعني ضياع الهدف والغاية من تلك التشريعات والتي لا تتحقق إلا بضمان تطبيق تلك التشريعات. وهذا هو نقض الغرض بعينه، وعليه فلا طريق لحفظ الغرض إلاّ بالتعيين من قبل الله سبحانه وتعالى.

النتيجة الثالثة: البيعة شرط في تحقق الطاعة لا في وجوبها

قد تبيّن من خلال البحوث السابقة أن الخلافة والزعامة الدنيوية بعد النبي ﷺ لا تثبت لأحد إلا بالنصّ والتعيين من قبل الله تعالى، شأنها في ذلك شأن النبوة والإمامة، لعدم الفصل بين المقامين؛ وذلك أن الخلافة تمثل الجانب التطبيقي للشريعة، وهي الوسيلة لتفعيل مقام الإمامة الدينية. فالعلة التي اقتضت انحصار الحق في تعيين وتنصيب الإمام بالله تعالى هي بعينها تقتضي ذلك بالنسبة للخلافة أيضاً، وعليه، فلا معنى للقول بأن مقام الخلافة والحكومة بعد النبي ﷺ لا يثبت لأحد إلا بالبيعة واختيار الناس أنفسهم، وما هذا الكلام في الواقع إلا خلط بين ما هو طريق في ثبوت أصل الحق وبين ما هو دخيل في تحقق الغرض وتمكن صاحب الحق من ممارسة دوره كحاكم وتحقق الطاعة خارجاً؛ فإن مجرّد ثبوت حق الطاعة لشخص ما على الناس لا يكفي لتحقق الطاعة خارجاً إلا بالتسليم والانقياد لصاحب ذلك الحق، ومنه يعلم الدور المهم الذي يلعبه البيعة، وهو ليس إلا كونها وسيلة يتمكن من خلالها صاحب الحق من ممارسة دوره وتفعيله وتحقيق الغرض الذي من أجله ثبت له حق الطاعة على الآخرين، ولأجل ذلك نجد أن الرسول الأعظم ﷺ قد طلب البيعة والمؤازرة من عشيرته في أول أيام صدوعه بالدعوة الإسلامية، لا لأجل أن يثبت عليهم بتلك البيعة وجوب طاعته، فإن وجوب طاعته ثابت باعتبار أنه نبي مرسل من الله تعالى، بل لكي يتمكن من خلال تلك البيعة ممارسة دوره في تبليغ الرسالة، وكذلك الحال بالنسبة إلى ما تعقب ذلك من طلب البيعة من المسلمين كافة في المدينة المنوّرة، فإن مورد البيعة كما نقلناه سابقاً هو أن يطيعوه في ما وجب عليهم طاعته فيه من أوامر ونواهي، لا أن يثبت من خلال البيعة وجوب طاعته في تلك الأوامر والنواهي، ولأجل ذلك قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾[1]، فإنه من الواضح أن وجوب

---

(١) سورة الفتح، آية ١٠

طاعته سه تعالى لا تتوقف على البيعة، فهل يمكن لأحد أن يقول ان حق الطاعة سه تعالى لا يثبت إلاّ بالبيعة؟!

نعم، تحقق الطاعة خارجا لا يتحقق إلا بالاعتقاد والتسليم لله سبحانه في كل ما يأمر به وينهى عنه. ومنه يتبيّن بجلاء قول الإمام علي عليه السلام لأبي بكر ومن كان معه عندما طلبوا منه البيعة: «أنا أحق بهذا منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي»، إذ لا وجه لهذه الأحقية والأولوية إلاّ وجوب البيعة له. وهذا يعني ثبوت الحق له في رتبة سابقة على البيعة، وإلاّ فلو كان هذا الحق لا يثبت إلاّ بالبيعة فلن يبق وجه معقول لما قاله الإمام علي عليه السلام.

ومن جميع ذلك يتضح أنّ البيعة شرط في تحقق الطاعة وليست هي شرطاً في وجوب الطاعة، بل إنّ هذا الوجوب ثابت في رتبة سابقة على البيعة، ومنه يعلم أن البيعة للنبي أو الإمام أو الخليفة عن النبي واجبة بوجوب طاعته وليست اختيارية.

النتيجة الرابعة: التخطيط للبيعة لأبي بكر حصل قبل السقيفة

المتأمل والمدقق في الوقائع التاريخية وما حصل قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله وبعدها يجد بوضوح أن البيعة لأبي بكر قد مرّت بمرحلتين:

الأولى: مرحلة التخطيط.

الثانية: مرحلة التنفيذ.

والمرحلة الأولى قد حصلت بوادرها الفعلية منذ يوم الغدير تقريباً، عندما بلّغ النبي صلى الله عليه وآله بإمامة وخلافة الإمام علي عليه السلام من بعده، الأمر الذي كانت قريش تكرهه، للبغض الشديد الذي كانوا يكنّونه لعلي بن أبي طالب عليه السلام، حتى اشتهرت المقولة المعروفة (كرهت قريش أن تجتمع النبوّة والخلافة في بني هاشم)[1]، ومن المعلوم أن مثل هذه الكراهية ليس وليدة اللحظة التي توفي بها النبي صلى الله عليه وآله وإنما كانت قبل ذلك قطعاً، الأمر الذي يقتضي منهم بعد أن سمعوا من النبي صلى الله عليه وآله وبصراحة في يوم

(١) راجع شرح نهج البلاغة ج١٢ ص٥٣

الغدير قوله: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» أن يخططوا لهذا الأمر ويبعدوا علياً عليه السلام عن المنصب والمقام الذي نصبّه الله ورسوله. ومما يدلّ على ذلك أيضاً السرعة التي حصلت فيها البيعة لأبي بكر، الأمر الذي لا تفسير له إلاّ كون الأمر مبيّتاً مسبقاً. ويدلّ على ذلك أيضاً ما حصل في مرض النبي صلى الله عليه وآله عندما قال لهم وهم مجتمعون عنده: «ائتوني بدواة وكتف لأكتب لكم ما لن تضلّوا بعده أبداً». فقال له عمر: «حسبنا كتاب الله» الصريح في رفض ما أراد النبي صلى الله عليه وآله بيانه في هذا الكتاب والذي هو ليس ببعيد عن توثيق ذلك التنصيب الذي أعلنه صلى الله عليه وآله في يوم الغدير بحق علي بن أبي طالب عليه السلام.وهو ما لم يغب عن ذهن عمر ابن الخطاب ومن كان مؤيداً لمقولته، وإلاّ فأي شيء يمنع عمر ابن الخطاب وغيره من أن يكتب هذا الكتاب إذ لم يكن الأمر يتعلّق بالإمامة والخلافة؟!

وكل هذا يكشف بوضوح عن أن هناك إصراراً واضحاً وتخطيطاً مسبقاً على منع الإمام علي عليه السلام من تولّي منصب الإمامة والخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله.

وأما مرحلة التنفيذ لذلك المخطّط فقد بدأت مباشرة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله من خلال خطوات ثلاث:

الأولى: وهي التي حصلت قبل اجتماع السقيفة عندما اجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، وهي تمثّل مرحلة اتخاذ القرار.

الثانية: وهي التي حصلت عندما جاء المهاجرون إلى السقيفة بعد أن علموا اجتماع الأنصار فيها، وهي تمثّل مرحلة الإعلان الأولي.

الثالثة: وهي التي حصلت بعد السقيفة عندما طلبت البيعة لأبي بكر من عموم الناس في المسجد، وهي تمثّل مرحلة الإعلان النهائي.

وقد يتصوّر البعض أن أمر الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وآله قد حسم لصالح المهاجرين في السقيفة. وهذا تصوّر بعيد عن الواقع، بل إنّ هذا الأمر قد حسم قبل السقيفة من قبل المهاجرين وعلى رأسهم أبي بكر وعمر قبل أن يأتوا إلى السقيفة. والذي يدلّ على ذلك عدّة أمور:

أولاً: ما قاله عمر بن الخطاب «وإنّه قد كان من خبرنا حين توفي الله نبيه صلى الله عليه وسلم أنّ الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر»[١]؛ إذ إنه من الواضح أن مجرّد تخلّف أهل البيت عن الاجتماع مع المهاجرين واجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لا يُعد في نفسه مخالفة، فلا معنى للمخالفة إلاّ عدم الموافقة على ما قرّره المهاجرون في اجتماعهم قبل السقيفة.

ثانياً: قول عمر ابن الخطاب: «وإنا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإما بايعناهم على ما لا نرضى وإما نخالفهم فيكون فساد»[٢]، وهذا يدل بوضوح على أن المهاجرين لا يرغبون أصلاً في أن يبايعوا رجلاً من غيرهم، الأمر الذي يعني كون الأمر محسوماً سلفاً قبل السقيفة.

ثالثاً: قول الرجلين الذين لقيا المهاجرين عندما كانوا في طريقهم إلى السقيفة بعد أن علموا اجتماع الأنصار فيها: «لا عليكم أن لا تقربوهم اقضوا أمركم»[٣]، الأمر الذي يكشف بوضوح عن أن هناك أمراً قد قرّره المهاجرون قبل أن يأتوا إلى السقيفة.

رابعاً: قول أبي بكر للأنصار بعد احتجاجه عليهم بالقرابة من رسول الله ﷺ: «وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين- يعني عمر وعبيدة ابن الجراح- فبايعوا أيهما شئتم»[٤] وهذا يعني أن أمر الخلافة محسوم مسبقاً وما حصل في السقيفة هو لمجرّد بيان الأمر لا أكثر.

---

(١) صحيح البخاري ج ٨ ص ٢٦

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) نفس المصدر السابق

(٤) نفس المصدر السابق.

فهرست الموضوعات

مدخل البحث

الفصل الأول

خلاصة ما طرحه صاحب الشبهة من آراء وأفكار والتقييم الإجمالي لها

الفصل الثاني

المنطلقات التي اعتمدها صاحب الشبهة لمعالجة الفكرة

المنطلق الأول

أن حق تعيين الحاكم أمر فطري

المنطلق الثاني

تقاطع الدين مع الدولة والحكومة

الفصل الثالث

الأسئلة والاستفهامات التي تثار حول ذلك ((الشبهات))

نتائج البحث